



کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

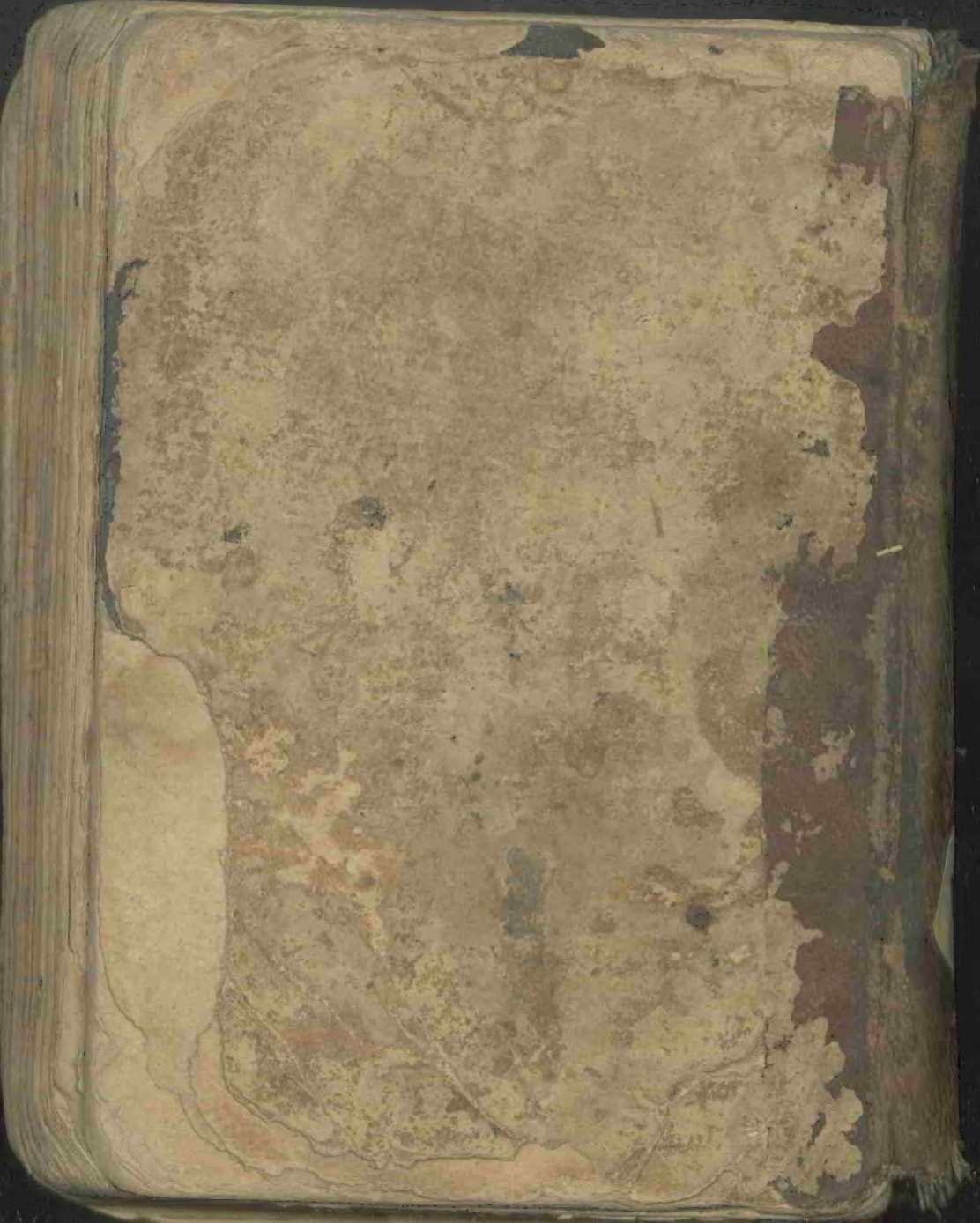
نام کتاب: ارشاد الطالبین

مؤلف: شیخ مقداد سیوری

شماره کتاب: ۱۲۳۶ صفحه

اندازه: ۱۸×۱۲

تاریخ تصویربرداری: شهریور ۱۳۸۹



134

مرسله علی الدوام
 فی بعض خدایه
 الصانع والهم وقد تم تدرج
 بخطه الشریف کن جلاله
 والکنه فاستقام کن مجاہدین



کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

از مجموعه نسخه های خطی اهدائی

سید محمد مشکوة

کتابخانه مرکزی
 دانشگاه تهران

کتابخانه مرکزی
 دانشگاه تهران

ارشاد الطاهر
 لا حرج من
 فیل سافل یعلی نذا
 ذکره یخبرنا انوحد
 علی لا اقدم فی صبح امرا
 حازه الکلی ان عهد
 ۱۲۳۹
 والسر المصطفی قال
 لک المصلح المصعد
 وضع الله نظری به
 قد صیر التلبیان قد برده
 وعلی واضع اقدم
 وعلی وضع الله به
 این کتاب است که در
 بنده در دست من است
 کتاب چهارم که در کتاب
 در دست من است
 وعلی وضع الله به

لا تحزن يا محمد
على ما مضى

ارسل الطائر

رافقه

مرسل على الدنيا
يا محمد

لبيك يا محمد
الصلوة والسلام
خطه الشريف كن بحال
وان كنت فاسقا كن حجابا
كانوا فاسقين

ارسل الطائر
تصنيف ابى الامام العالم الفاضل الكافي
قدوة العارفين افضل المتأخرين خاتمة المجتهدين

عجل اليك يا محمد
ارسل الطائر

المعاني من عبد الله السيوري
الحلي نقول الله برحمته

عجل اليك يا محمد
ارسل الطائر

ارسل الطائر
ارسل الطائر

عجل اليك يا محمد
ارسل الطائر

ارسل الطائر
ارسل الطائر

عجل اليك يا محمد
ارسل الطائر

ارسل الطائر
ارسل الطائر

عجل اليك يا محمد
ارسل الطائر

عجل اليك يا محمد
ارسل الطائر

بسم الله الرحمن الرحيم وبرسوس
 ان اولي ما صرفت فيه في حلال افكار لا في حرامها اذ كانت
 مستحقة في افكارها ناسيها فوضع الادكار حجة وجود تفرد بوجوب الوجود
 وصفات اكثار ونوعت اجمالاً لذاته وشكره مع افاضه معاني وجوده
 الوجود على فوايد ما يماثل اثاره ومصنوعاته ليظهر سركت كثر لا يحصى
 فاجبت ان اعرض لخلق الخلق على اكل تفيداته وجعله مظهر ذلك
 السرفق الانساني وحفة بالافاق الطاق معدة لمصولة فاصدق اذ
 فالعبد من وافق امانه والشئ من خلاف منه يات اخيار من بين افاضه انبياء
 واوليائهم ثم نشرها وكرمهم بكارها وعلهم سركا بينه وبين عباده ليظهر
 لهم وفضله جيا وخضر من بينهم خطاب وعملك ما لم تكن تعلم وكان
 فضل الله عليك عظمتك وشرفه بلولا لا خلقت الا لاله وجعله
 الله مرشداً للمفزي خضرته من الامال يد ليل فبما نجت الملايا بيسرها
 وقد سافندست الملايا بتقديسنا ذلك بيسرها صلى الله عليه وآله
 اقبل الامات الباهرات والمقامات العلويات صلوة على الامام
 والسموات **الحمد لله** الذي خلقنا من عذبه واولاه مزيد فضله
 وجليل رفقه ان يتولى بذلك ويظهر بحسب طاقته ووجده بالان
 التمكن ان يري اثاره على عبده وكان الكتاب المحمدي بهج السرفق

١٥٨
 ١٥٨

١٨٨٣
 ٩١

في اصول الدين من تصانيف شتى واما من الامام اعظم علته العالم في
 العالم وارث الانبياء وخليفته اوصيا بل اليه انتم في العالمين جمال الملذ
 والحق والدين والدين ابي منصور الحسن المظهر لاهله ومعه وقدر
 وكرم وشرف نفه وجل وعظم فداحتوى من المباحث الكلامية على
 وابهاها وجمع من الفوائد الحكيمة احسنها واسماها شغف بالاشغال
 به معظم الطلاب وعول على تفرد مباحثه جماعة من اصحابه وكثيرين جدد
 في تحرير مباحثه بالتخصيل وان لم يحصل منها الا القليل في جمعته
 مباحث المشايخ اعزهم الله وفوايدهم ما يتفق به بين حجتهم
 بين الطلبة ما بعد على توفيقه في كل على جهته كتاب وتحريرها مركز
 ونصاب ليحصل تاليف متميز بها واجماع متفرقها فيعود شرعا يعول
 لتفرد مباحثه ويعرج على تحرير تفريده اليه وارهق عني عما انما هذا
 الشأن التماس ذلك بعض اعز المحققين واجلة الاخوان وفقها
 الله واية للعلم والعمل وجنبا واية للخطا والزلزلة وها انا اشرع في
 ذلك مستجيبا لله وموكله اعلية وصغيرا بوضعه اليه بعد استجابه
 اياه وابناحي ايمانه ورضاه في سميته اشكوا الطالبيين الى ربهم الموقر
 وما توفقه الا بالله عليه توكلت واليه ائبت **قال** قدس الله نفسه
 اسم الله الرحمن الرحيم **وقد** جرت عاد المصنفين بالابتداء

كذا بخطه مشكوة
 شارح
 ...
 ...

في كثير من هذه المسئلة وانما فعلوا ذلك لوجوه اقول في كل امر ذي بال يبدأ
سنة فيه بذلك الله فهو ايتى ابنا على التيق الكتاب العزيز فانه معقول
في اوله وسائر سورته بذلك المسئلة ^{في قول الصادق} عن لا تترك
المسئلة ولو ثبت شعرك ^{في قول الصادق} يميناً ويا ربك بذلك اسم الله تعالى لا ان الله لا يترك
في الاعيان ووجوده في الالهة ووجوده في اللسان ووجوده في
البيان ووجوده في الله تعالى شرف الوجودات في الاسماء كلها ولا في
مقدم على غير الاسماء كاسياني في اسما في التقديم اذ لا يقدّر هذا في
الجار والمجورها هنا متعلق بخذوف تقدس بسم الله اذ لا يقدّر هذا في
للعرض باليمن والبركة اي اعزست وقد اخذ في منازلة المحض اسم الله
بالقديم ولان من عاداتهم الاستدلال بالاسم وقالوا لكونهم انهم متقدمين
لكونه عاملا وبذلك على ما نحن قوله بسم الله مجراها وبركها والاسم قبل
من السمة وهه العلامة لاد الله على المسكن لكن بطل ذلك بغيره على
وجعه على اسما وكان القياس على ذلك والاسم واسما وقد تقدّر في
التصنيف لكون التصغير والجمع يردان الاسما الى اصولها والحق ان
استنفاة من السور وهو العلق كقولهم ^{في قول الصادق} به فلهو وبيد عليه تصغير
وجعه المذكوران وهل هو نفس السور او غير الحق الثاني لكونه ذلك
والدليل ما في الالهة وحقه في الالهة وعند النفاة الاسم هو اول

عليه في نفسه مجردا عن زمن من الثلاثة والتحقيق هنا ان نقول اسم الله
قد يكون دالا عليه لا باعتبار امر اخر وذلك لفظه الله لا غير وقد يكون
باعتبار امر ما اضافة ذهنية كالنادر والعالم وامثالهما او سلب
كالواحد والفرقة والقديم والا زلي والا بدى او اضافة وسلب
كالحي والواسع والعزير والرحيم فله اسم الله تعالى ترجع التحقيق الى ذلك
الله في اصله لا على وزن فعل فالحق في الالف واللام التثنية والعظيم
فقط للتعريف اذ اسماوه معارف وقال سيبويه اصله الالف واللام
فقال اخذت الهمزة وعوض منها حرف التعريف ولذلك قيل في الالف
يا الله بقطع الهمزة كما يقال يا الله ولو كانت غير عوض لم تثبت في
الوصل كما لم تثبت في غير هذا الاسم وهل هو شتى او حاما قال الخليل
بالثاني اذ لا يجب في كل اسم ان يكون مشتقا ولا لزم التسلسل وان
قوم بالاول فقال بعضهم من الالهة اي العباد والثالثة المتعددة
هذا هو الذي يحق له العباد لقدرة على اصول النعم هو اسم مختص
تعالى لا لا وبذلك مستقيم من الالهة وهو التثنية في العباد
كأنه عظمته وقيل من قوتهم الهة الى فلان اي فرعت اليه لان الخلق
يقعون اليه لخواجهم فقيل للمال الى الله كما يقال للموت به امام وقيل
من الاما اي احتجب لاحجاب عن تحييل الامام له وقيل من الاما اذا

ظهر بآية ودلالة وفي التحقيق هو اسم غير صفه يد لعل الذات الموصو
 بجميع الكمالات التي هي مبدأ جميع الموجودات الرحمن الرحيم فعلمنا وفعل
 كعصيان وعظيم مستعان من الرحمة وهي افاضة الخير على الحاج والارادة
 له عنايته به وهي قد تكون للمستحق وغيره وقد تكون خاصة للمحتاجين
 دون غيرهم ورحمة الله عامة لانه اراد الخير لكل موجود وفعله به في احوال
 الدنيا والاخر وفي الرحمن المباعدة ما ليس للرحيم ولذا قيل الرحمن الرحيم
 الخالق والرحيم بالموصى خاصة وروي عن الصادق ع انه قال الرحمن
 خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وبيان ذلك ان الرحمن
 لا يسم به غير الله والرحيم قد يطلق على غيره فهو في هذا الوجه مساوي
 لاسم الله الذي هو علم على ذاته مختص به وان كان مستقانا من الرحمة لحوار
 اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه
 ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص في قوله قل ادعوا الله
 او ادعوا الرحمن وما كونه صفة عامة فلما عرفت انه رحن لجميع الخلق
 واما عموم اسم الرحيم فلقولهم ان رحيم وقلب رحيم واما خصوص صفة
 فلقوله وكان بالمؤمنين رحيم قال الحمد لله المنقذ من الحزن والضلال
 الخ اقول الحمد هو الوصف الجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل
 للحمد وغيره وتبجيله بالتبجيل خارج غير الحمد من الذم والجهل وفوقه على جهة

التعظيم

الحمد لله

النظيم والتبجيل خارج به لا يستلزم او المراد بالجميل ان يكون اختياريا اي
 صادرا عن فاعل بقدرته واختياره ان يكون طبيعيا وبذلك يقع الفرق
 بينه وبين المدح اذ المدح يقال للاخيارى وغيره كما يدح على حسنة وجودة
 نسبة لا كما قال الزحزري انها اجزان وذلك لان جعلها اخوين يقتيد
 تأكيداً وعلى ما قلنا يكون تاسيما وروى عن الصادق ع انه قال الحمد لله
 واللام لا يجوز ان تكون عهدة به لعدم تقدم معهود ذكره كقوله تعالى
 كما أرسلنا الى فرعون رسولا فخصه فزعون الرسول ولا يحسن فزعون
 ذهني لانه يكون منافيا للبلابة وعموم انباء الحمد لله ولا يجوز ان تكون
 استعزاوية لقولنا ان الانسان لغير خسر الا الذين امنوا بالحمد لله وطبيعة
 ليس فيه بعد وبقية ان لا الحمد حقيقة لقول الرجل خير من المرأة واخاف ان
 يكمل الذيب ومعناه حقيقة الحمد وطبيعة ثانية لله تعالى ايا واني
 مستقرا ولذا انى بالجملة لاسم الدالة على ذلك دون المغلية الدالة
 على التجدد والصفى كقول الحمد لله او الحمد لله اذا عرفت ذلك
 فالحمد خاصستان اكونه باللسان خاص لقوله نعم وقالوا الحمد لله والقلوب
 لسانى بانه لا يخط فيه سبق نعمه وروى مع النعمة بان لقوله تعالى
 الحمد لله الذي وهب لنا على الكبر اسعيل واسحق ومع عدم ذكرها لغير
 كونه فقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الهامية وخلافها بين الخاصتين

الابداع على ما كانه الكلام الفصيح
 لمفظة الحمد

الحمد لله
 الحمد لله

للشكر فانه يكون باللسان والقلب والجوارح لقوله اعلموا ان داود شكر
 ويستدعي سبق النعمة لقوله وان ربك لذو فضل على الناس ولكن
 اكثرهم لا يشكرون فيبينها العموم من وجه كليهما وان لا يرضى الله
 من معناه واللام فيه للملك والاستحقاق كما لا لزيد ويكون مرثقا للكرم
 قبله ويخرج اذ افصح ما قبله اوضح وقيل نعم فرقا بينه وبين الملأ اذ بعضهم
 عليه بابها المنفذ الى المخلص والحي والحيث قيل الجهل البسيط الى
 عدم العلم والفضائل هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم
 وقيل الحي هو التودد بين النقيضين والفضائل هو الاعتقاد بالمال
 الحاصل عن بشرة والتحقق بما ان نقول اذا كان لنا مطلوب من
 المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه وان لم يحصل فاما من
 تعارض له فانه يحصل الحي اومن قيام بشرة على نقيضه فيحصل الضلال
 والله تعالى المجنى من كلامه محمد عليه السلام ان قلت نعم الله اكبر من ذلك
 فكان ذكر الامم اولى قلت فاشك ان نعم الله تعالى غير متناهية لكنها
 تتفاوت في الكمال والمقدار فاعظمها هو الهذاية الى العقائد الحق
 في العالم الذي يبينها باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السموي
 والحصول على النعم الموقوتة واذا حصلت هذه الهداية تنفذ الحي والفضائل
 فيكون استغناءها وانفاذها العظم النعم قلنا كد خضه بالذات ابتداء

ثم اردت بذكر كليات نعم اجمالاً وان ارشد الى سبيل الصواب في المعاني
 وازال الدنيا والمارءات بدار الاخ والبريد هو الذي يحصل منه الارشاد
 وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب والسبيل هو الطرق والطريق
 هو المطابق لما في نفس المأمور وتلك الطرق اما علمية محضة كالاعتقاد في
 الحق من التوحيد والعزل والنيوت والامامة واما علمية كالعلم بالعباد
 الخيس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغيرها تلك ما يتم به استتمام لحوال
 النوع الانساني في الدنيا والاخر كالشرعيات فالعلم الاول يعلم بعلم
 الكلام الذي نحن بصدد تقرير مباحثه والشم الثاني يحصل بعلم
 الفقه ولما كان هذا الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله
 عليه واله كان له علياً نعمة يستدعي الشكر عليها فغيب الله عن ذلك
 الصلوة عليه والصلوة هنا من الله بمعنى الرحمة ومن الملازمة كاستحقاق
 ومن الملازمة بين الدعاء واللام فيه لاستحقاق الجنس اذ لها افراد متعددة
 كما ترى في محمداً لكاش خضاه المجرى وتوكلية بالكمالات العلمية والعملية والاصول
 المنصف بالعصبة ومبى له النعم واصطلاحه عبارة عن لطف بفعلة
 بالمختلف بحيث يتبع بسببه وقوع المعصية وارتقاء الطاعة مع قدرته
 عليها واخطا صند الصواب وقد عرفته واعلم انه معصوم في اربعة
 افعاله لا يقول باطلاً في افعاله لا يفعل باطلاً في افعاله لا

ضروري بكون احد العلين او ثقي برهانان يكونان بيقينانه اشرف من غير
 الذي تكون ادلة غير يقينية بكون العالم محتاجا اليه في كل العلوم الدينية
 من حيث حق التفصيل على غير ولاشك ان علم الكلام لهذه الوجوه القليلة للثبوت
 والتفصيل يكون اثبات العلوم وهو المطلوب قوله لخصه الثاني
 هو التبيين وقيل هو حذف الزوائد والمبادئ من الامور التي ينبغي عليها
 مسائل العالم والسائل المطالب المبينة في العلم وبجمل انتساب محولاتها
 الى موضوعاتها والقواعد جمع فاعية وهي مرادة للاصل والقائمين
 وهو الامور الكلية المنطقية على جزيات كتي حيث يعرف احكام تلك
 الجزيات من ذلك الكلي والكلامية منسوبة الى علم الكلام وقد عرفت
 والاصولية منسوبة الى الاصول وقد عرفت ايضا نفع اى ينفع اذا الفعل
 المانع اذا وقع في معرض الدعاء المستفاد وكذلك البوارق واليقين هو
 اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يكون ان الشيء جنس وبالعقد الاول
 يخرج الفطن والبان في الجهل المركب والبانث اعتقاد المخلد الحق واما المخلد
 الباطل فذا خلة في الجهل المركب والتوحيق هو حصول الشرايط و
 ارتفاع الموانع وقيل جعل الابواب متوافقة في التبيين وعرفه
 القزالي بانه متوافقة افكار العبد لقضاء الله وقدره والمعين
 من حصلت منه الاعانة وهي الاحكام على الفعل والسؤال طلب الاجابة
 لتبقي الماني نفس لا غير ممكن فاعتقادوه
 الفروال

هذا هو المطلوب في بيان
 ان العلم لا يكون الا بالبرهان
 والبرهان لا يكون الا بالبرهان
 والبرهان لا يكون الا بالبرهان

من الاعلى والحقانية هي وجود الشيء على انه ما ينبغي ان يكون والبرهان
 على حصول الامور في تقسيم المعلومات الى **البرهان** الترتيب لغه هو جعل
 كل شيء في مرتبة واصطلاحا جعل الاشياء المتكئة بحيث يطلق عليها اسم
 الواحد ويكون لبعضها الى بعض رتبة بالتقدم والتأخر اذا عرف هذا
 فنقول انما قدم اليه هنا في تقسيم العلوم على باق الاقسام كونه علم
 مفروا من باق الاقسام **البرهان** وحيد بقوله العلوم الذي هو
 الذهنية اما ان يكون له حقوق في الخارج عن الذهن او لا يكون فان
 كان الاول فهو الموجود والثابت العيني اي الثابت الحقيقة وان
 كان الثاني فهو المعلوم والمنفرد العين وليس هناك قسم اخر ليس واحد
 من هذين القسمين لان ذلك حصص ضروري لا يحتمل الزمان والتفصيل
 فاننا حضار الشيء ان يكون وان لا يكون من اول البراهين لا يمكن ان
 قول ولا واسطة بينهما الى اخره اشارة الى خلاف ضياع المعتزلة
 غير ان الحين البصري فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعلوم
 سموها بالحوار وعرفوها بانها صفة لوجوده لان صفة بالوجود ولا بعدم
 ولا يفرقها من المقابلات ومعرفة هذا المذهب سبق في شرحه
 مقدمة ومما ان المعلوم ينقسم الى قسمين قسم يعقل بالاعتقاد الى اخره
 كالجواهر مثلا فان معناه الموجود القائم بنفسه وقسم لا يعقل الا بالاعتقاد

اسرار البراهين والبراهين
 او في العلم القوي لا يتغير
 حقيقة الاعتقاد على التبع
 حقيقة الاعتقاد على التبع
 حقيقة الاعتقاد على التبع

قال لان الصفة هي
 فلو صفت الصفة
 المسمى بالبرهان
 المقابلان كالمعلم وهو
 البرهان والبرهان

الغير كثر يك الباري فانا اذا قلنا الباري كثر يك كان معناه ليس
هنا موجود نسبة الى الباري كنسبة زيد الى عمر بالمثل ولا يعلم
الامعيا الى العيز اذا قدرت المقدمة نقول المفهوم لا يتجلى اما
ان يكون محقولا بالقياس الى نفسه المنفصلة اولا فان كان الاول محقولا
الثاني ثابت وان كان الثاني هو المنفصل الاول اما ان يرد عليه صفة الوجود
او صفة العدم اولا يرد عليه في منها فان كان الاول هو الموجود
وان كان الثاني هو المعدم وان كان الثالث هو الواسطة ونحوها
واسند لوا على حقيق مثل هذا المعنى وجهين ا ان الوجود زيد
على الماهية فاما ان يكون موجود او معدوما اولا موجودا ولا
معدوما والعثمان الاولان باطلان فينتهي الثالث ثبت الواسطة
وذلك هو المطلوب اما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجودا
لكان له وجود وينقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في
الاول ويلزم السئل معه محال واما القسم الثاني فلانه يلزم منه ايضا
الشيء بنقيضه وازضاف الشيء بنقيضه محال ايضا واذا بطل هذان
القسمان يعني الثالث بك ان السواد والبياض امران ثابتان
متميزتان اللونية والمتميز كبين الثابت ثابت فالنوعية نسبة
ثم ان السواد يخالف عن البياض بالترتيب ان يكون مغايرا لما به

1. 28

لا بد الا ان نراك والاما تحقت الاشياء وبذلك المهي على كل واحد منهما
 ونقول فلما لم يترك اعني اللونية اما ان يكون موجودا او معدوما وليس
 واحدا منهما ولا وان باطلان ولا يلزم قيام العرض بالعرض او كون العرض
 جزءا في الموجود اما لا وانما اللونية نية بالسواد والبيضا وهو عرض وما
 قيلهم ما قلناه واما الثاني فلان المترك لجنس والجنس جزء فلو كان معدوما لكان
 جزء السواد والبيضا معدوما فيكونان معدومين ههنا واذنا بطر ههنا
 العنصران فبقينا الثالث وهو المطلوب والجواب اما من حيث الاماكن فنحن هذا
 ابودا على التصوري فلا يكون مسموعا اذ التصوري غير قابل للتكبير اما
 من حيث التفضيل فنقول اما الوجه الاول فيجب تبويحي ان الوجود
 قابل لهذا القسم المخصوص فان انقسام الشيء الى ثلثه والى غير ذلك وان
 كل لا يقال السواد اما سوادا وبياضا فكل واحدنا لا يقال الموجود اما موجودا او معدوما
 واذ اطلق القسم المذكور بطر ما ذكرتموه من اننا نتخار ان الوجود موجود
 وفلهم فيكون له وجود فلما لا نعلم بل وجود الوجود عليه ولا يلزم من شي
 ومثاله الحسن لا يقال الصوابا خطم او منتهى فان كان مطلقا يلزم ايضا ان الشيء
 بتفصيله وان كان مضميا لزم ان يكون للصوم صوما فبقينا في الجواب
 ان الصوم في ذاته لا باعتبار صوافره والوجه الثاني فيجب تبويحي ان
 اما اننا ان اللونية موجودة في النفس فانها عليه والحق ان هذا لا يجزينا

انها موجودة في الخارج ولا يلزم حال اذا العوض يقوم بالعرض كالبطلان وحركته لسوء الفهم
 بالكونه وسهولة حقيقة **قال** والوجود في **القول** الخارج عن فئة المعلوم شيء في
 فئة اخرى ضمن الادلج بالمفهوم وان كانت مساوية له في العموم وذلك لان
 قوله والموجود اما ان يعني به في الخارج فلا يصح انقسامه الى الذهني والخارج
 والا لزم انقسام الشيء الى نفس والمخارج او تعني به المطلق فيكون مساويا لعموم
 في الصدق وهو المطلوب لكن نرى في الصريح جعله في المعدوم عن المعدوم
 منه فيلزم ان يكون اسم الشيء في نفسه مساويا لعمومها فلما انه جعله في المعدوم
 لانه قسم المعدوم بعد ذلك كما اذا عرفت هذا فاعلم ان الموجود بالشيء الى العرض
 والخارج على هذه اقسام التي يكون موجودا فيها كالا مورد في جميعه اذا تصورنا
 في الذهن كما اذا تصورنا الصور والاشياء فلا كهاب ان يكون موضوعه
 الخارج لا غير كالا شيئا الخارجيه اذ لم يتصور بان ان يكون ذهني لا غير كالا شيئا
 المتصور في الذهن المنفعية الخارج كما اذا تصورنا جلا من ياقوت او زماني
 زبيقي فان ذلك موجود في الذهن واما في الخارج فليس له حقيقة وكذلك نقول
 المعدوم اما معدوم بينهما كقولك الباري اذ لم يتصور او معدوم في
 الذهن خاصة كالا شيئا الخارجيه اذ لم يتصور او معدوم في الخارج كالا
 الذهني غير الموجود في الخارج فأيضا انك لو لم الوجود الذهني وهو قطعا
 فانك لم على موضوعات معدومة في الخارج بل حطام ايجاميه وثبوت الصفه ليدل على

الموسم

الموصوف واذا ليس موجودا في الخارج فيكون موجودا في الذهني هو المطلق
احتمالنا ان يكون بان لا يتصور الخوان والبرهان فلو كانت موجودة في ذهني لزم
كونها ابارك او هو باطل لكونه مجردا في ثبوتها بل من مظهر لزم اجتماع الضدين في
القدري حصولهما معاً في الذهني وهو باطل ايضا وبيان الممانعة ظاهر على
ذلك التعديرا جاي المحققون بان الحاصل في الذهني ليس هو ما به الخوان البرهان
بل صورتهما ومثلهما وما عاين ان لهما الافتراض للضرورة بل كوان الخارج
لا صورتهما ومثلهما لقضادانما هو بين الماهيات الخارجة ليس صورتهما
فلا يلزم اجتماع الضدين **قال** فما ان يكون واجبا للوجود في الخارج
لنعم للوجود الخارج الى الواجب الممكن وتبين ان الموجود الخارج اما ان يكون
وجوده في ذاته له لا قال له هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فأيضا في ذاته
الواجب ليجوز الوابب لغيره فانه ممكن لذاته كوجود وجوده المحال عند وجود
علته الذاتية والعدم الى الخارج اما ان يكون خبره لذاته او لا فان كان محال
لهو متحقق الوجود لذاته كشره للباري تعالى والثاني هو المحال في الممكن الوجود
كالمتجدد في الواجب اليومي شيئا فأيضا في ذاته في ذاته في الاول في الخارج
لغيره لعدم المحال عند عدم علته الذاتية فانه ممكن لذاته متحقق لغيره
ولا يثبت له الا في الذهني **قال** - يشهد بذلك القسم الثاني
من اقسام العدم ان الممكن فانه لا يثبت له الا في الذهني لا غير لما عرفت

$\frac{2}{2} \frac{11}{11}$
 $\frac{2}{2} \frac{11}{11}$
2

من الحصر الضرورى من ان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت والوجود
 عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا خارجا كان موجودا فيه هو قوله
 ومن جعلها اشياء المذهب شايخ الحقوله المتقدمين كالى الخمينى على رايه
 واثباتها فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما احضان كنهه
 فخذهم ان المعدوم ثابت حاله العدم خارج الذهن واقفوا على الوجود
 المعدوم مثبتا بينه باثباتها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه وان
 الخارج ليس ثابتا في جعلها ذواتا وولادة وجودها بل جعلها موجودا
 وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لسما اسم الذوات لها وانما
 يتميز بعضها عن بعض بصفات الجاهل كالجوهريه للجواهر السوداء
 للسواد الا ان عياشي منهم فانه فكرها عريه عن الصفات ولهم تعريف
 في هذا المقام لا يلحق ذلولا لطولها وعدم فائدها خصوص صلاح
 وهنما وموتها انما اتركوا هذه الجماله لجهلهم بالوجود الذهني والحياتي
 حقيقته واعرفنا بصحة سقط عنا هذه الجماله وابطال مذهبهم
 وان كان ظاهرا من الخطا لابي الضرورى كقولهم لبعضهم في بعض
 ليزا في البيان فنقول ان جوهر ايان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
 ينتج ان المعدوم ثابت اما الصغرى فلو جوب اننا نعلم طلوع الشمس
 من مشرقها ونمو معدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم انما نزيد

لا فرق بين الثبوت والوجود
 عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا خارجا كان موجودا فيه هو قوله
 ومن جعلها اشياء المذهب شايخ الحقوله المتقدمين كالى الخمينى على رايه
 واثباتها فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما احضان كنهه
 فخذهم ان المعدوم ثابت حاله العدم خارج الذهن واقفوا على الوجود
 المعدوم مثبتا بينه باثباتها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه وان
 الخارج ليس ثابتا في جعلها ذواتا وولادة وجودها بل جعلها موجودا
 وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لسما اسم الذوات لها وانما
 يتميز بعضها عن بعض بصفات الجاهل كالجوهريه للجواهر السوداء
 للسواد الا ان عياشي منهم فانه فكرها عريه عن الصفات ولهم تعريف
 في هذا المقام لا يلحق ذلولا لطولها وعدم فائدها خصوص صلاح
 وهنما وموتها انما اتركوا هذه الجماله لجهلهم بالوجود الذهني والحياتي
 حقيقته واعرفنا بصحة سقط عنا هذه الجماله وابطال مذهبهم
 وان كان ظاهرا من الخطا لابي الضرورى كقولهم لبعضهم في بعض
 ليزا في البيان فنقول ان جوهر ايان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
 ينتج ان المعدوم ثابت اما الصغرى فلو جوب اننا نعلم طلوع الشمس
 من مشرقها ونمو معدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم انما نزيد

بين الحركة بينه وبين الحركة الى السماء وكلم بعد شاكنا معدوم
 دون الاخرى من دون تميزها الى المعدوم متميز انما نزيد الذات
 المعدومة وان كان الامام المعدومة وما هو متميز عما ليس بمواد
 فالمعدوم متميز واما الكبري فلان تميز الشيء عن غيره صفته وتبني
 الصفه فرع على ثبوت الموصوف والحوادث انما تنقضي دليلكم اجمالا
 لمستغاث كثر يد الباري فانه معلوم وكل متميز معلوم متميز فيكون
 ثابتا وانتم لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجا كما
 ليحرم من التزيين والجميل من اليافوت فان دليلكم منطبق عليها مع
 انكم توافقون على انتفاها خارجا وتفصيلا باننا نقول اى ثبوت
 بالتميز الذهني او الخارجى فان عين الاول فسلم وان عين الثاني
 فدليلكم لا يدل على ذلك فان العلم والعدل والارادة انما يتنازع
 التميز في الذهن فقط والتميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني
 لا الخارجى الفصل الثالث في اصنام المملكات الخ
 هذه شبه اخرى احض ما تقدم لان موضوعها وما يمكن ان يحصر العلم
 والموجود فلهذا اخرها بقوله الموجود متميز عن المعدوم وقوله
 الممكن يحتوز به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهري ولا العرضي
 والنسب ههنا على راي التكميلي اذ القدر هذا فنقول القسم العقلي ههنا

فنقسم اقسام ثلاثة لان الممكن اما ان يكون متخيلا او حاكما في المتخيلا ولا متخيلا
 ولا حاكما في المتخيلا لكن القسم الثالث نقاء اكثر اشكالين وسيايان
 مجتمعة في بعض وجوابها فخصت القسم في اثنين وبما المتخيلا والحال
 في المتخيلا اما المتخيلا فهو الجوهر وما يتركب منه اعني الخطوط والسطوح
 والاجسام والمواد بالمتخيلا هو الحاصل في مكان يشاء اليه اشار حسيه
 بانه هذا او هناك لذاته وانما يقيد له بقولنا لذاته احتراز عن العرض
 فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحالك
 المتخيلا فهو العرض وهو الحاصل في محل بحيث يشاء اليه اشار حسيه
 لا لذاته اذا عرفت هذا فلهذا فوايد الاشارة الحسية امتدا وهو احد
 من المتيقنات بالامسار اليه وانما كانت حسيه لقيامها بالوهم الذي
 هو احدى الحواس الباطنة انما يقيد الاشارة بكونها حسيه قوله
 يشاء اليه اشار حسيه لان الاشارة العقلية تكون ايضا الى العرض
 لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها صادقة على الجود ايضا فان
 كل ما عقول يشاء اليه في العقل اشار عقليه تجتهد ان الحكماء
 يسلكون الاختصار الممكنات في الجوهر والعرض لكنهم يقولون الجوهر
 اعني من المتخيلا وغير المتخيلا ونقول القسم على ان الممكن اما
 ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض والمواد الموضوع هو محل

القديم

المقدم لما يحل فيه انه يكون موجودا في موضوع وهو الجوهر المتخيلا
 اما ان يكون حاكما او محلا او مركبا من الحالك والحال ولا حاكما ولا
 محلا ولا مركبا منها اما الحالك فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل
 فيه واما المحل فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما يحل فيه واما
 المركب من الحالك والحال وهو الجسم المركب من المادة والعنصر او
 الذي ليس بجوهر ولا محل ولا مركب منها فهو الجوهر الجرد وهذا القسم
 قسمين لانه اما ان يكون له تعلق بالاجسام اى تعلق القدر به وهو
 النفس اولا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر اعني
 من المتخيلا والتكلمون حيث نقوا الجوهر الجرد لنهم الاختصار كما
 ذكرناه واستدلوا على ذلك المجردات بانها لو كانت موجودة لكانت
 مشاركة لله تعالى في الجود الذي هو خسر صفاته فيحتاج الى
 بهيمة عنهما وما به المشاركة غير ما به المماثلة فيلزم التركيب وهو محال
 اجيب بان الاشياء في الامور العارضية لا يوجب التركيب خصوصا
 اذا كانت امور سلبية والمشاركة هنا سلبية وهو انه ليس متخيلا ولا
 حاكما في المتخيلا ولا بعض الفضلاء الاول في الاعتماد في الجواهر الجرد
 النقل اذ العقل لا يوجب ثبوتها ولا انتفاها وصدق الرسول لا يتوقف
 على انتفاها بخلاف ثبوتها بقوله اما الجوهر الجرد

لكن قايما بنفسه

بالعلم

عن

روى جماعة

الرضا

عن

هذا الخبر

الجوهر

حكم على الماهية بانها موجودة تارة وبارها معدومة اخرى واستفيد من الحكم
 اثبات الوجود للماهية وذلك لما يتم على تقدير الزيادة فانه لو كان
 لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الغرض منه
 نفى ما يفرق في ارادتها كان في الجان لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيدة
 حيز الشيء على نفسه كما يقول انسان بشر فلو لم يكن زائدا لما حصلت الفايده لكنها
 تحصل لتكون زائدا واستفيد الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة حكم على
 الماهية بالعدم ولو كان الوجود مطلقا للماهية لاستفاد التناقض
 وبيان ذلك انه اذا كان الوجود نفيا فيكون قولنا الماهية معدومة
 بقوله قولنا الماهية ليست ماهية لانا اثبات العدم للشيء سلب الوجود منه
 قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة والوجود هو الماهية
 فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية اذ التقدير اربها
 متحدان فكسب احد ما هو سلب الاخر فيكون قولنا الماهية معدومة
 في بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك على التباين
 هو المستفاد من هذا التركيب وهو باطل واما بطلان الملازم فقد
 من بيان الملازمة وفي هذا الدليل نظر اذ لا يلزم من اتفاق الوجود نفسا
 بثبوت كونه زائدا للجوار ان يكون زائدا بل من بطلان اليتيم اجمع العايل
 بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسا لزم انا التسلسل او اجتماع الوجود والعدم

هذا هو المقصود
 من قوله
 قولنا الماهية
 ليست ماهية
 لانا اثبات
 العدم للشيء
 سلب الوجود
 منه
 قولنا الماهية
 معدومة بمنزلة
 قولنا الماهية
 ليست موجودة
 والوجود هو
 الماهية فيكون
 قولنا ليست
 موجودة بمنزلة
 قولنا ليست
 ماهية اذ التقدير
 اربها متحدان
 فكسب احد ما
 هو سلب الاخر
 فيكون قولنا
 الماهية معدومة
 في بمنزلة
 قولنا الماهية
 ليست ماهية
 وهو تناقض
 فيكون ذلك
 على التباين
 هو المستفاد
 من هذا التركيب
 وهو باطل
 واما بطلان
 الملازم فقد
 من بيان
 الملازمة
 وفي هذا
 الدليل نظر
 اذ لا يلزم
 من اتفاق
 الوجود
 نفسا
 بثبوت
 كونه
 زائدا
 للجوار
 ان يكون
 زائدا
 بل من
 بطلان
 اليتيم
 اجمع
 العايل
 بانه
 نفس
 الماهية
 بانه
 لو لم
 يكن
 نفسا
 لزم
 انا
 التسلسل
 او
 اجتماع
 الوجود
 والعدم

بيان الملازمة

انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة لها والصفة قايمة بالوصف
 فالوجود يجب ان يكون قايما بالماهية فاما ان يقدم بها وما هو موجود او وحيث
 ان كان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها ما هو موجود فلا جاز ان يكون
 موجودا بهذا الوجود واللازم ان شرط الشيء نفسه فيقدم الشيء
 نفسه وهو محقق ان يكون موجودا بوجود اخر فيقول الكلام الله تعالى
 فيه كما قلناه الاول او علم حرا ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم فيه الوجود
 بالعدم وينتازم اجتماع الوجود في العلم والملازم بقسمة باطل ما لا يقال
 على تقدير كونه زائدا فلا يكون زائدا فيكون نفسا وذلك هو المطلوب
 هنا ما قلنا او لا اذ لا يلزم من ثبوت كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز كونه
 جزءا فلا يلزم ابطاله والجواب قولنا اما ان يقع بها ملك موجود او وحيث
 قلنا تنح المحصر فان هنا تساميا لثاني وان يقوم بها من حيث هو لا
 باعتبار انها موجودة ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك اما اذا قلنا
 الشيء من حيث هو موكدا اردنا به ان الشيء ما هو لا باعتبار شيء اخر منه
 ساير او صافه واذا قلنا الشيء من حيث انه كذا يكون كذا اردنا به ان ذلك الشيء
 وصف من الاوصاف ثبت له كذا فاما الماهية في قولنا اما ان تقوم بها في
 موجودة او وحيث معدومة ما هو خدع وصف من اوصافها وهو الوجود
 او العدم فيكون لها حاله اخرى وهي ان توجد من حيث هي وبذلك الملازمة

الشيء
لغيره

يقوم بها الوجه اذا عرفت ما علم ان الوجه الذي اصبغ به المص يد على
الزيادة في الزمان لما اخرج فلما قد صرح المحقق العلامة لخواصه في النظر في
قدس الله سره بذلك في التجريد فقال وزيادة في التعقل وبيان ذلك انه تحت تحقيق
ما به من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزمان في
الخارج **قال** البحت الله في انما هو كالحق انه كذلك **الاول** لو قدم هذا
البحر في الذي سببه كلفه المحقق التجريد لكان ان السبب اذا يثبت من الاشكال
الزيادة بادي سببه ولا يلزم اتحاد الماهيات كخصائصها وهو باطل
اذا عرفت هذا فلنقرر هنا مفهومان ثم نشرح في تقرير البعث المصلحة
الاولى اعلم ان الاشكال على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان يكون
لفظا او موضوعا لغيره على ما كان مختلفا كلفه العيني فانها موضوع للباينة
وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء وعين الركبة وعين اليد التي
الى غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو ان يكون معنويا
واحد من كائين امور كثيرين متخالفين كعجز الجوان فانه معنوي واحد وهو كجسم
الحساس المتحرك الارادة موجودة في الانسان والقدس والبقود الحار
وغيره مما هي امور مختلفة ويصدق في كل واحد منها ان جسمه حساس متحرك
بالارادة ومع انهما محض الوجود في الحيز المتحرك بالاشكال بصير
ذلك المجموع قسما في الاسام المذكورة الموقوفة الثانية اعلم ان الماشرك بالاشكال

المعنى

المعنى على قسمين احدهما يكون صدقة على افراده بالسوية كالحيوان في المثال
المذكور فان صدقة على الواحد على سبيل السوية من غير ان يكون بعضها
وفي بعضها اصغف او بعضها اقدم وفي بعضها احدث الى غير ذلك من هذا
متواطيا لتمام التواطى وهو التوافق لتوافق افراده في لثيقه صدقة
عليها وثانيهما ان يكون بعضها اقدم من بعضها او احدث من بعضها او اقدم من بعضها
بالنسبة الى القيم فانه اقدم واسد منه العالم وان اشركا مع البياض وكان
لتحيز بالنسبة الى الجوهر فانه اقدم منه بالنسبة الى العرض فيس هذا القيم متشكلا
الناظر انه ان نظري في جهة الاطلاق او ممتدة الاشكال اللفظي وان نظري في جهة
الصدق او ممتدة التواطى فيشكل كما من لوازم هذا القسم ان لا يكون ذاتيا لما
تحت كما هو مفردة مظانها **الاول** اذا اقررت المقدمتان في علم انه قد اختلفت
الناس في الوجود بل هو مقول بالاشكال اللفظي او المعنوي فذهب
الى في البصري وابو الحسن الاشعري **الاول** لان وجود كل ما به يمتد
فليس ينال في زايده حتى يمتد كافي ان كان في التبع من الماشرك بذلك
في اللفظ لا غير وقد عرفت ضعف حججهم في ذلك الحكم وابو حامد واصحابه من
المعزلة وجمهور ان شاعرا الى الثاني ثم هؤلاء اختلفوا في الحكم بما هو
مقول بالتشكيك على ما تحت من الوجودات وقال ابو حامد وابو حامد وغير
الذين لا يهتدون بمقول بالتواطى واختيار المص والمحقق الطوسي وغير

ذهب

مسعود بن محمد
مؤلفه

بِالْشَّ

من رخصه
 وحده بين
 الاما
 الخاضعة
 ما بين
 الى احد
 النذر
 النذر

مجلسه المظالم
فلا يكون شعورنا
نكاحهم
الاستشارة
المطابق ومنه
استشارا في الصف
الدرج

الحمد لله
والصلاة والسلام
على من لا نبي بعده

فقدما عليه وأما الثاني فليدرك إذا قلنا علمنا المفيد للوجود المستفاد
هو المستفاد للوجود فقد توقف معرفتها على معرفة الوجود
وأما الثالث فلأن لفظه الذي أشار به إلى المتحقق ثابت فكذا
الوجود ما حدث فيه ذهب المحققون إلى أن تصور الوجود والعدم
يدير الحاجة فيه إلى التبيين غير أن بعض هؤلاء غم أن كون تبيين المقتضى
مكتسب واستدل عليه بأن تصور وجودي وهو الوجود المطلق
جزئ من وجودي إذا العام جزئ من الخاص وإذا كان كذلك فالإطلاق
بدیهیاً إذ لو كان كسبياً لكان تصور وجودي كسبياً فلو توقف عليه
وجزئته كسبياً والموقوف على الكسب كسبياً فيتوقف تصور وجودي كسبياً
والفرض أنه بدیهی بقرینه نظراً ما أولاً فلأنه مبني على اشتغال
الوجود وما وسله نظرية وهذه الاختلاف وأما ثانياً فلأننا نضع
كون المطلق جزئ من وجودي بل هو عرض عام له لانه مقولاً في
كما تقدم فلا يمتنع جزئاً الحق أن تصور الوجود والعدم بدیهی
من الأول لا لا بد لنا بفهم ضرورة أن زيدا الذي لم يكن ثم كان
حصلت له حالة لم تكن حاصلة له من قبل وتلك هي الوجود
وكذا العدم فانه لا شيء أظهر عند الحافظ من كون وجوده أو أنه ليس
بوجود فالوجود والعدم امران يبينان حكمهما كل شأن فلا حاجة

بنظام دیگر

کاملاً حاصل شد

الحجود

منه و عنده

الحمد لله

1871

في الصفات العينية كما في الصفات
 انهم لا ينفصلون عن الجوهر
 فيكون الجوهر هو الذي
 لا ينفصل عنه الجوهر
 فيكون الجوهر هو الذي
 لا ينفصل عنه الجوهر

الوجوب بل انما هو الجوهر الماهية ولا لا وجوب الوجوب ويمكن ان يكون الجوهر
 الوجوب كيفية لا نسب ام لا والاشياء مغايرة للمتناهين وكيفية لغايتها
 مغايرة قطعاً فيكون الوجوب الثاني انما هو الماهية المطلقة والامكان فلا بد ان يكون
 في الخارج لزوم اما وجوب الماهية والاشياء وبيان الملازمة ان الامكان صفة للمكان وعلاوة
 والعوارض بغير شرط تحقيقاً وجودها فلو كان الامكان واجبا كان الامكان
 بان يكون واجبا لان شرط الوجوب واجب اذ لو لم يكن واجبا لكان كمتاخر في ذاته فيكون
 المشروط والعرضان واجباً ولو كان كمتاخر لكان له امكان في نفس الكلام ان
 الامكان المتكامل فيقول فيه كماله في ذاته لا في ذاته ووجوب الماهية في ذاته
 الحقائق التي هي كمالها في ذاته لا في ذاته فيكون موجوداً في الخارج فلا يكون موجوداً
 فيه وذكرهم الماهية لا امتناع فلا بد ان يكون موجوداً في الخارج فلا يكون موجوداً
 والثاني باطل فلو لم يكن شرطية ان الامتناع صفة للماهية وعلاوة
 ويستحيل وجود العارض بدون الماهية فلو كان العارض امتناعاً لوجود
 لزم وجود الماهية وهو محال لانه في ذاته لا امتناع موجوداً في الخارج فلا يكون موجوداً
 وهو الماهية الفصل الرابع في احكام الموجودات وفيها ما كان له وجود
 الجوهر في ذاته لا في غيره من اجزاء الجوهر في ذاته لا في غيره من اجزاء الجوهر في ذاته
 الجوهر في ذاته لا في غيره من اجزاء الجوهر في ذاته لا في غيره من اجزاء الجوهر في ذاته
 جوهر في ذاته لا في غيره من اجزاء الجوهر في ذاته لا في غيره من اجزاء الجوهر في ذاته

في الصفات
 في الصفات

جامع

حاصلة بالقوة او بالفعل وعمل التعديرين اما متناهية او غير متناهية فالأول هو
 ان يكون مركباً من اجزاء موجودة فيه بالقوة وهو ذهب الحكماء فذهبوا الى ان
 واحدة الجسيمات لا تقبل القسائم غير متناهية بانه مركب من اجزاء بالحق فلو قبل
 القسمة المتناهية لكان لا يقبل القسمة وهو ذهب بعض الحكماء الى ان الشرائع ان
 مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية وهو ذهب النظام ان يكون من اجزاء بالفعل
 متناهية العدد كما ان الجسم متناهى المقدار كذا واحد من مثل الاول لا غير متناهية في اجزاء
 ولا يجب الذهني لانه لا يمتنع ان يتفق الحكماء النظام على عدم انتها الجسم القسمة
 الاجزاء الذي لا يتجزأ الا انه عند النظام موجود بالفعل في الجسم وعند الحكماء
 يستحيل وجوده كغيره من هوالا محكي في كثير من المطولات كما ذكره صاحب
 تفسيرا ذكر المصنف في المسائل والحكماء اما المسائل فقد استدلوا بها
 الجزئية المذكورة بانها اذا صنعتها لكن الحقيقية على السطح الحقيقي لا تمتد
 بالانقياس فيكون اجزاء موجوداً او بيان هذا الحق يتوقف على اصطلاحات تذكر في
 الدليل المذكور في الكمال والسطح والخط والزادية قايمة واحدة ومنه فيقول
 اما الكمال الحقيقي فيجب ان يكون جسم مستدير محيط بسط مستدير فيكون فرض
 نقطة وسطه مستدير مركزه اكل خط يخرج من تلك النقطة اليه يكون على السطح
 واما السطح الحقيقي فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً والخط
 المستقيم هو الذي اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه روية وسطه واما

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰

وخرجت عليه زال ذلك الجز وحصل جزا اخر منه والكلام فيه كما قلنا في
الاول احيتم الدرة فتكون الكثرة والسطح معا مركبين من الاجزاء الغير المنفصلة
وهو المطلوب ان قلت ان المدافاة انما حصلت هنا بالنقطة والنقطة عرض
لانها نهاية الخط والسمت انما لا يوجد وجود جوهر غير منقسم فلما وضع
ان كان جوهر ثابت المطلوب وان كان عرضا فلا بد من الحاصل انما ان
يكون منقسم او غير فان كان منقسما لزم انقسام احوال لان احوالها المنقسم
يجب ان يكون منقسما لان الجزا الحاصل في الاخر فيلحق بنفسها وقد فرض
بما اخبر وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان كل العرض جوهر او منه الجزا
فينحصل لنا جوهر غير منقسم وهو المدعى قبل عليه ان العرض على سائر
سائر وهو ان يلائم كل جز من احوال جز من احوال او هذا لا يلزم من انقسام
كله انقسامه وغير سائر كما هو خلافة وهو لا يلزم من انقسام كل انقسام
وغير سائر وهو بخلافه وهو لا يلزم من انقسام كل انقسامه وهو
من القسم الثاني لانها نهاية الخط والنهاية عرض غير سائر فلا يلزم
انقسام احوالها انقسامها فلا يلزم مطلوبكم ايجاب بعض الدلالة بان
هذا اصحيف لانا لا نزيد بالاحوال الا موضع المدافاة فان انقسم القسم
الحال بالضرورة واما الحكم فقد استدلوا على ان اجزائنا اذا وضعنا
جوهر ابينا جوهر فلا يجيوا اما ان يكون الوسط مسلا في الكل من الجوهر

منه في أحد التسمينين في الأصل

بقدر بلا في رايه او غير فان كان الاول الزم المتداخل من رايه والى
 حيث يصير حيز ما قبل ما يقع لها وان كان الثاني قد ذكرنا ان يكون
 يلائم كلاهما بعض منه والمتداخل محال كما في قطع الثاني فيكون
 منقسما وهو المطلوب فكل المصنف الساج اجاب المحال عن هذا
 بان المرافاة ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل اعم من حاله فيه كما هو
 عندكم في الاجسام المتداخلة بالسطوح واجاب كمال الشرف قدس الله
 بان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلاء كلاهما بنهايته من تلك
 الجانب ونهايته عرضان قائمان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد
 محالها سائلنا لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور
 امر يتبدل في الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان العقل اذا
 حكم بغير الجوهر الفرد كانت ملاقات الجوهر له سببا لاضافات لا يوجب
 تكثرها وتعددها تكثر في ذاته ولا قسمة وهذا كما يتوهم من محاذاة
 النقطة المتعددة في محيط وابتدأ لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا
 يوجب تكثر تلك النقطة واما النظام فقد استدل على مذهب بادلة
 المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك ان تلك
 الاجزاء غير متناهية فورد عليه امران احدهما انه يلزم ان ينقطع المسافة
 المتناهية في زمان غير متناه وهو باطل ببيان ذلك ان المتحرك لا ينقطع المسافة

لا بعد قطع اجزائها لولا كانت اجزا غير متناهية كما لا بد من التبع فيها
 القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت الاجزاء غير متناهية كان المقدار
 غير متناه واللازم باطل فالمازوم مشع اما بطلان اللازم فظاهر لمتناه
 المقدار بالضرورة واما الملازمة فلان زيادة المقادير ونقصانها لبعان الزمان
 قسام الموجودة في الجسم فاذا كانت القسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقعة
 عند حد في الزمان فيكون المقدار كذلك اعتدوا النظام على الوجه الاول بالقطع وهو
 ان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الزمان متناه فانه يقطع بعضا
 ويحرك عن بعض الاجزاء كما ان الفهم مثلا ينقطع حيا فانه يقطع بعضا جزاءه الكبر
 بعضه وعن الوجه الثاني بالمتداخل وهو ان قسما لا يلزم من عدم شأنا الاجزاء عدم
 شأنا المقدار وذلك لان الاجزاء متداخلة فبصير حيزا وان بدى خير احد
 في قدر فلا يلزم بقا النسبة المقدارية وهذا ان القدر ان باطلان اما الدلالة
 خارج بيان بطلانه فيما بعد ان شأنا الله تعالى واما الطنف في مع شأنا غير
 مفيد فاما نظام بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل ذلك الجسم من اول النسخ
 الى اخرها لا بعد نزول بالوسط وهذا محال لا رباب هذه المذاهب كذا في
 رحمه الله في كتاب الاسرار في العلوم الثلاثة جملتها والوجه الثاني في
 احكام الجواهر الاجسام متناهية خلافا للنظام **القول** اتفق العقلان في الجماع
 المتكلمين على ان الاجسام متناهية في الجسمية وانما تختلف بفضول تنضم اليها فتصير

المتكلمين على ان الاجسام متناهية في الجسمية وانما تختلف بفضول تنضم اليها فتصير

انواعا مختلفة والدليل على ذلك ان المفعول من الجسم امر واحد متساو في جميع
 فان المفعول من الجسم عند احكامها هو الجوهر القابل للابكار الثلاثة المتقاطعة على زواياها
 وعند المكائين هو الطول والعرض العميق وهذا ان المعرفين صادقان
 على كل واحد من الاجسام فلم تكن متماثلة لما جمعها صدى واحد اذا اختلفا
 لا يجمعها صدى امد بل ان اورد امر مشترك بينهما كان مع التقيم كقولنا الحيوان
 اما ناطق او صامت او ناهق والمراد بها الانسان والفرس والمارود به النظام
 الى ان طبيعة كل جسم تختلف طبيعة الجسم الاخر لا اختلاف خواصها كالحراة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة والطفافة والكثافة وغير ذلك من الخواص وهو صغير فان
 ذلك يدل على اختلاف انواعها فاما على اختلاف مفهوم الجسم فلا ينبغي **تصحيح**
 المراد بالبعاد الثلاثة هو الطول والعرض والعمق والمراد بتقاطعاتها هو اننا
 نفرض كل واحد منها قاطعا للآخر كما نفرض العرض قاطعا للطول والعمق
 قاطعا للطول والعرض ومثال ذلك طوله عمقه عرضه وقد ظهر لك كيفية تقاطعها
 على زوايا قوام وقد عرفت معنى الزاوية القايمة فاعلم ان في اختلافها
 ذهب النظام الى ان الاجسام غير ياقبل انما فاننا نعدم الجسم ويوجد جسم
 اخر وهكذا كمالا الجارى ينقص منه جراثيم ياتى جزا اخر وهو باطل فاننا نعلم
 ضرور ياتى غير شكل ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه
 الذي شاهدناه في الزمن الثاني واعلم ضرورة اننا الذي كنت اليك

لو لم يكن الجوهر قابلا
 لثلاثة ابعاد لكان
 الجسم غير متميزا
 عن غيره من اجسامه
 فلو لم يكن الجوهر قابلا
 لثلاثة ابعاد لكان
 الجسم غير متميزا
 عن غيره من اجسامه

وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تقوم قبل القيامة والاعداد ليس
 عنده بالغا على ولا بطريقتين الصداذ الاجسام ليس لها ضد فلا جرم فكر
 بعدم بقاءها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن النظام ليس صحيح
 بل انما قال اجتناب الاجسام الى الموت حال البقاء ذهب وتم النقلة
 الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام خصوصاً النارية
 تزداد وتنقص وتجعل شئ من اجزائها مع اخذ بعضها بالتحلل وهكذا
 فلا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة وهذا اعتذر لكيك فانه في الحقيقة
 تغيير في الاجزاء الفضية والاعراض المتعددة مع انه ليس عاماً على كل الاجزاء
 اجسام اذا علم حاكم في ايجاديات بالبقاء على حالة واحدة اللهم الا ما قيل
 في سبب تفكك الجبال والمواد من انتقال الاجزاء من محل الى اخر فيحصل لها
 استسكان بسبب الرطوبة واليبوسة الحادتين فيحصل ازدياد المنقل
 اليه وانقاص المنقل عنه لكن ذلك ليس باعدا فوجب ان يقيد في المصير
 في قوله بعينه بالجسم الجائدة فان الثاني يكذب العقل فيه احسن اذ حكم انه
 بعينه لزيادته اقطار قطعا **والدليل** وسجل عليها التداخل المتداخل
 اندماج الاجزاء بحيث يصير جميعها اقل على نسخها وهو باطل فاننا نعلم ضرورة ان
 اذا ضمتها ذراتها الى اجزاء صار ذراتها لا ذراتها واحد الا لا غير الخ
 عن جزء واحد وهو باطل قطعا وخالف فيه النظام وجوز الدليل على ان اجزاء

اراد الله
 بالعلم والبرهان

الطوط والمص قال كذا مرسى بواسطه الضوء واللون اما اللون فلانه لو لم يكن
لها لون لما كان رؤيتها كالحق او اما الضوء فلانه الجسم لا يتأثر بالاعضاء
هذه احكام ضروري **قال** وهي متناهية خلافا للهند التي **قال** الاجسام مال غير متناهية
بعضها انتهى الى الحد لا يكون وراءه جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم وراءه
جسم وهكذا الى غير النهاية فذهبت حكما الهند وبعض الاولاد الى الثاني
وذهبت المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول واستدل المصنف عليهم بان
ذكر الشرح في الاشارات وغيره من الحكماء وهو يقرر بحد اوجه اجدنا على
ما ذكره المصنف وهو انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية
وهي يمكن ان يكون خطي من مركز الارض كساعة مثلث ما رين الى غير النهاية
فلها بعد ان طولها في بينهما بعد عرضها في **قال** ما سلك ان زياره البعد
العرضي حسب تزايد البعد الطولي او البعد الطولي في غير متناه
وما هو محصور بين حامين وبما البعد ان الطولي ان يكون مالا يتناهي
محصور بين حامين واما محصور متناه فيلزم ان يكون متناهيا وما غير
متناه هتفه هو لازم على تقدير ان تكون الاجسام غير متناهية تكون
متناهية وهو المطلوب وادرسينا دام شرف على هذه الوجه باننا
لا نسلم ان البعد العرضي محصور بين حامين لانه غير متناه او كل
بعد عرضي بعد اخر عرضي الى غير النهاية وثانها ان عرض

فضله

الخطين

الخطين الخارجين من النقطة كسائي مثلث بعد انفرجها عنها وهذا الى غير النهاية
الانفرج كسبته الزاوية والذباب غير متناه فالانفرج غير متناه ولا يمكن ان يقال
قد يذهبان ويتناهي الانفرج واذا كان الانفرج غير متناه كان مالا يتناهي محصورا
بين حامين وهو محتمل وهذا في نظر ايضا فان اللازم من ذلك وجود انفرجات غير متناهية
كل حد انفرج مناسب لسائر ذلك الحد ومالم جزم الى غير النهاية وثالثها ما قرره المصنف
شرح النظم وهو يقتضي تقريره فبقينا ان الابعاد لو كانت غير متناهية لما كان ان يثبت
خطان كسائي مثلث يمتدان الى غير النهاية انه يمكن ان يفرض بعد بين الخطين يزيد
بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون البعد سائر في الزاوية
يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا ان كل حد
نفرضه فانه موجود وفيما فوقه زيادة عليه اذا انقرضت هذه المقدمات فبقينا
اما ان يوجد بين البعدين بعد يثبت على جميع الزيادات التي لا يتناهي او لا
يوجد فان وجد كان هو اخر سائر بعد والالكان فوقه اخر فلا يكون محصورا
على جميع الزيادات هذا خلف وان لم يوجد كان هناك بعد غير متناه عليه
فلا يكون هو اخر سائر بعد **قال** الله ولا يخفى في شكل فانه لا يلزم من عدم
يثبت على مالا يتناهي وجود بعد هو اخر سائر بعد اللهم الا ان يقال اذا كان
كل واحد من الزيادات في بعد كان الكل كذلك وحسب يكون المنع او جبه فان
للطال ان يعاين على ذلك بالدليل ورايتها ما ذكر بعض المهندسين وهو
ان نفرض زاوية الخطين على قايمة فاذا كان الخطان غير متناهيين كانت

الواصل بينهما غير متناه ضرورية تساوي زاويتي القاعدة ومساواتها لزاويتي
 الخطين فالمخطوط متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرتين
 هذا خلف وهذا في نظراته مصادره على المطلوب قال المصنف في الامور ان هذا الحق
 غير عام على تقدير انها فانها تدل على التناهي من بعض الجهات واجتماع حكماء
 الهند على قولهم بان خارج العالم يتميز فيه جانب عرجاني فان الذي يلي
 القطب الثاني في تغير الذي يلي القطب المجنوني والعدم المحض لا امتياز
 فهو موجود اما جسم او جمالي فنثبت ان وراء العالم اجسام الى غير النهاية
 والجواب ان التميز مجرد او عام ليس له حقيقة ~~ال~~ ويجوز ان اختلافها
 في الخلافة تفسير ان احدهما لا شئ ثانيهما البعد الغير الحاصل في جسم
 فاختلافا ليعني الاول ثاب خارج العالم بلا خلاف بين الجسماء والتكليف
 واما الخلافة ليعني الثاني فهل هو متحقق فيما بين الاجسام ام لا فقال المتكلمون
 وجمع من الحكماء هو متحقق وقال اكثر الحكماء بعدم تحقيقه واختار المصنف
 الذي الاول واستدل عليه بوجهين انا اذا وضعنا سطح مستويا على
 سطح اعمى مستوي بحيث يلاقيه جميع اجزائه ملاقة تامة حتى لا يبقى بينهما شئ
 ثم رفعناه رفعا مستويا ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة والالزم التماسك
 وهو ان يرتفع بعض اجزاء ويبقى الاخر وهو باطل لانا نفرضه في جسم صلب
 كالمس اوله لم يعدم استواء السطح بحيث يكون بعض اجزائه اعلا من غيره
 او لا وبعضها ارف فيرتفع اخيرا وهو باطل لان فرض سطح مستوي كانه

فان قيل ان هذا الحق
 غير عام على تقدير انها
 فانها تدل على التناهي من
 بعض الجهات واجتماع
 حكماء الهند على قولهم
 بان خارج العالم يتميز
 فيه جانب عرجاني فان
 الذي يلي القطب الثاني
 في تغير الذي يلي القطب
 المجنوني والعدم المحض
 لا امتياز فهو موجود
 اما جسم او جمالي فنثبت
 ان وراء العالم اجسام
 الى غير النهاية والجواب
 ان التميز مجرد او عام
 ليس له حقيقة

لغيره في جسم صلب ممكن وفائدة اشتراط كونه مستويا انه لو لم يكن مستويا لكان الهواء
 محتويا بين تجاويه وفائدة اشتراط استواء الرفع انه لو لم يكن مستويا لم يلزم الخط الجواز
 ان يدخل الهواء بين الجبين على قدر الرفع كذا قيل وفيه نظر لان الرفع في هذه الصورة
 على اي وجه وقع حصل المظهر وح نقول اول زمان رفع السطح لقواني تخلف
 الوسط لان الجسم الهوائي لا يصل الى الوسط الا بعد مرور على الاطراف وخال
 مرور على الطرفين يكون الوسط خاليا فظعا فثبت الخ لا وهو المظهر م انه لو
 يكن الخ لا مستحقا لزم اما الدخول والدرور او حركة العلم بحالته عند حركة
 البقية في الهواء او السمكة في اعماق الماء واللازم باقائه باطل فالمرور وظله لما
 بطلان اللازم فظاهر اما الدخول فقد مضى واما الدور فلما ياتي واما الثالث
 فبالحسن فانه يدل على عدمه قطعاً ولما يبان الملائمة فنقول فاعلم ان الحسنة
 مكانه الى مكان اخر فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان يظل
 حاله لزم الدخول وان لم يسق على حاله لا ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى المكان
 الاول والى غيره فان كان الاول يلزم الدوران حركة كل واحد منها شققة
 على حركة الاخر وان كان الى مكان اخر فنقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه
 كما قلنا في الاول فيلزم اما الدخول او الدور واما الدور فالحال ان فيلزم الانتقال الى
 مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في سابقه فيلزم حركة العالم عند حركة البقية
 واعتذر بالحزم عن الوجهين اما الاول فقالوا لا تسلك السطح العالي يرتفع

بدون السافل بل يرتفعان معاً فان السطحين اذا اتلفا ملافاة تامة كما ذكرتم
 لنزول احدهما انجذبت الاخر كاللهو والجاذب للآء بالمص واما الثاني فقالوا
 انما ذكرتم من التداخل او الدور على تقدير عدم التداخل والتكافؤ والتخلل
 فهو زيادة مقدار الجسم من غير انقاس ولا انضمام شئ اليه والتكافؤ هو نقصان
 مقدار الجسم من غير انضمام شئ اليه ولا نقصان شئ منه لكنهما جائزان على الاجسام
 الرقيقة واذا كان كذلك فنقول ان الهواء الذي بين المتحرك وما اليه الحركة
 يتكاثف والذي بينه وبين مامنه الحركة فلا يتخلل فلا يلزم الخلاف بين
 الحركة ولا البدخل فيما اليه الحركة واعلم ان هذا العزم من على ثبوت
 المادة المبنى على عدم الجزء الذي لا يتحرك وعلى تقدير ثبوته لا يتم هذا الاستدلال
 قال ومن حادثة لها لو كانت اذلية لكانت اما متحركة او ساكنة الا قوله من
 المسئلة من المسائل الشريفة وعليها ينشئ قواعد الاسلام وهي الحركة العظيمة بين
 المتكلمين والحكما وقد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام فذهب ارسطو و
 ثامسطيوس وابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا واتباعهم الى ان الاجسام
 السماوية قدعية بدوا بها وصفاتها الا الحركة والاضاع فانها حادثة
 باسما صها وان هوى الاجسام العنصرية قدسية بدوا بها واما الصور
 الجسمية والنوعية فحادثة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب
 الكائنات عورتين ونبينا غورس وسقراط وجميع الثنوية الى ان العالم قديم
 الذات محدث الصفات واما ارباب الملل المسلمين واليهود والنصارى

قد هو الى ان العالم باس محدث الذات والصفات ولما كان العالم عندهم متحركا
 في الاجسام ولا اعراض مجتوا عن جودها وقد استدل المص على حدوث الاجسام بحجج
 ان وجودها مبني على العدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت اذلية
 واللازم باطل فالملزوم مشله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الاثر
 والمحدث واما بطلان اللازم فلا يها لكانت اذلية لكانت اما متحركة او
 ساكنة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مشله اما بيان الملازمة فلان كل شئ
 لا بد له من مكان فاما ان يكون لا ثابته او يكون منتقلا عنه فان كان ثابتا
 فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه فهو المتحرك فقد بان الملازمة واجبا
 بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه متحركا فلان الحركة عبارة
 عن حصول الجسم في جيز بعد ان كان في جيز اخر فانه يتبادر على المسبوقية
 بالغير فيصدق قياسا من الشكل الثاني الحركة مسبوق بالغير ولا شئ من الماضي
 مسبوق بالغير ينتج لاشئ من الحركة بازي فلو كان الجسم متحركا في الماضي لزم اجتماع
 الازلية في شئ واحد وهو محتمل واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم
 الازلي ساكنا لامتعت الحركة عليه واللازم باطل فالملزوم مشله اما الملازمة
 فلان السكون الازلي يستحيل زواله لانه اما واجب الوجود او ممكن الوجود
 فان كان واجبا فاستحالة العدم عليه ظاهرة وان كان ممكنا فلا بد وان
 تكون علته واجبة دفعا للدور والتسلسل وتلك العلة يجب ان تكون حادثة

سكان

والحدث هو

لان كلامه هو اثر المختار وهو حادث كما يحى ولا شئ من الازلي حادث فلا شئ من
 اثر المختار يبرز في لكن الغرض ان السكون اذ لم يكن اثر المختار فكان
 تلك العلة واجبة موجبة فيلزم من استمرار وجوده استمرار وجوده فلا يجوز
 عليه العدم وهو المظهر لا يقال الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجودا لا
 مطلقا فان عدم الحوادث اذ لم يكن عندكم وقد زال وجنيد نفوك السكون
 عدم لانه عدم الحركة فيجنيد جنيد زواله فلا يلزم المظهر انما نفوك ان السكون
 وجودي كما يحى بانه فيظهر المظهر واما بيان كونه ساكنا فلا في الحركة جازية على جميع الاجسام
 اما الفلكيات فمركبة لظواهرها فاما فناء حركات الكواكب وحركة الشمس من الكسوف
 الى المغرب واما العنقوت فلا فناء اما بسايط ومضى لغا صلا ربنا الارض والماء والهوا
 والناز او مركبات وهي المعدن والنبات والحيوان وكل واحد منها يلاقي ما فوقه بمجربة ومما
 اما المركبات فظاهرة واما البسايط فلان كل واحد منها يلاقي ما فوقه بمجربة ومما
 تحتها بقعر والبسايط منها هو الذي يكون طبيعة واحدة فكما صح على بعض منه
 صح على البعض الآخر وقد صح على كل واحد من هذه البسايط ملاقاته للذي فوقه فكل
 فيصح ايضا ان يلاقي ما تحته بذلك المذهب وبمقتضى ما فوقه والامر ان
 والفرس انه بسيط هذا خلف وذلك انما يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت
 على كل واحد من هذه البسايط ما اذا صحت الحركة على جميع الاجسام عدم السكون
 فلا يكون اذ ليس فيكون حادثا ولا مطلقا فقد بان بطلان اللازم بقضية فيظهر

بطلان

اللازم

الملزوم اعني كون الاجسام ازلية فلا يكون ازلية فتكون حادثه وهو المظهر
 لم تكن الاعراض مستغنية عن الاجسام كانت حادثه ايضا لان المفارقة للحادث
 اولى بان يكون حادثا فثبت حدوث العالم لما عرفت من اختصاصه في الاجسام
 والاعراض عند التكلين وقد بان حدوثها قال البحث الثالث في احكام
 خاصة للاعراض وهي تسعة عشر الاول الكون وهو حصول الجسم في الخير الى اخر
 قوله لما فرغ من احكام مختصة بالجواهر شرع في احكام مختصة بالاعراض فابتداء
 فيها بالكون لكونه لازما لجميع الاجسام لا يتصور جسم خاليا عنه وفيه مسائل
 الاولى اعتد لنا كون يسميه الحكماء كونا وعرفه المصنف بانه حصول الجسم في الوقت
 نظرفانه يخرج عنه حصول الخط والسطح في الخير فمكان المناسب ان يقال
 هو الحصول في الخير والكون مغاير للجسم لانه يتبدل ويتغير والجسم يلاقي لا
 يتغير وما يتبدل غير ما لا يتبدل ولا يتغير فاما كون مغاير للجسم وهو الحصول
 معلل يعني امر لا ذهب ابو طائش الى ان حصول الجسم في المكان معلل وذا المحقق
 كابي الحسين واتباعه الى نفيه وهو الحق وتحقيق ذلك المطول **الثانية**
 في المكان والخير وما لفظان مترادفان في التحقيق واحد وبعض فرق بينهما
 الخير هو ما احاط بالجسم من سائر اقطان والمكان ما عليه اعتماده واستقلاله
 كالترس لموضع على ارض المسنان فان الفراغ المحيط به حينئذ والسر السائل
 الذي عليه اعتماده مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظي واختلاف الحكماء في

ن

في وجود المكان أولا ثم في ما يمتد ثانيا اما الاول فقد نفاه قوم غير محققين
 وهو خطأ فان بدية العقل تشهد بان الجسم ينتقل من مكان الى اخر
 جهة اخرى والانتقال من العدم الى العدم محال وايضا فانا نحكم قطعاً
 بالنقلة مع بقاء الجسم باعراضه ولوازمه فلا بد من شيء يتقل عنه واليه
 وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء الجسم لان الجسم ينتقل بانتقال الكل
 فيكون خارجا عنه فيكون موجودا وهو المظهر واما الثاني فقال المتكلمون
 هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون هو
 البعد المفطور وقرب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود
 مجرد ينفذ فيه الجسم وعند المتكلمين مفروض وقال ارسطو وابتاعه الطبع
 الباطن من الجسم الحادى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحرك ويرد على هذا
 الجهات فانه ليس له مكان على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لابد له من
 المكان واختار المحقق الطوسي وابوالبركات مذهب افلاطون وحققة
 المصم والذى يدل على ذلك المعقول من المكان ليس الا البعد فانا اذا
 فرضنا الكون خاليا من الماء تصورنا الابعاد التى يحيط بها جو الكون
 بحيث اذا ملئ شغلها بجملة ثبات الابعاد توصف بالملاء والفراغ والكون
 بهما هو المكان فيكون المكان هو الابعاد وايضا فان الامارات النهائية
 في المكان من كونه منتقلا عنه واليه كونه متساويا للمكان ومنسبالة في

الجسم

اقطان

اقطان الثلثة وكونه ساقب عليه وغير ذلك ثانيا كالبعد فيكون هو المكان
 حتى ان بعض المتألمين بذلك حكم بان هذا حكم فطري مركوز ويرد على المصم بان
 يذهب الى ثبوت الخلاء واخياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور
 يتلوه القول بالملا فانه لا يتصور الفطر الا الموجود محققا **الثالثة**
 اقسام الكون اعلم انه جنس تحت انواع اربعة على المشهور بين المتكلمين احد
 الحركة وتحرير الكافر في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من جزي الى اخر
 فلا شك ان هذا امورا ربعة الحصول في الجزي الثاني الانتقال الى **الثالثة**
 زواله عن مجازاة جسم الى مجازاة اخرى مجازاة جسم حركيا متحركون
 جعلوا اسم الحركة للاول وعرفوها بانها الحصول الاول في المكان
 الثاني قالوا لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس
 الاول والثاني مكانا فان الحركة من الحصول في المكان الثاني والحال
 جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بانها **الثالثة**
 لما بالثقة من حيث هو بالثقة ويبيانه ان كل صفة غير ثابتة لذات مع
 ثبوتها لها فان تلك الذات يقال انها موصوفة بتلك الصفة بالثقة وحصول
 تلك الصفة كاللذات وحسب نقول الجسم حاصل في المكان الاول فان
 حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت له فهو كمال له حسب بالثقة
 وحصوله فيه لا يكون الا باستقاله عن المكان الاول وقطعه لياقة عنه

ها

المتكلمين

وذلك لا يشك في معدوم عنه ممكن له كمال الجسم ايضا لكن الانتقال الذي هو
 الحركة سبق الكلامين فانه يحصل في المكان الثاني فالحركة اذ كمال اول
 وبعض المتأخرين جعل الحركة للمعن الثالث وهو ضعيف لان زواله عن
 ليس مقصودا بالذات المتحرك بل هو متحصل بالعرض وثانيهما السكون
 المتكلمون بانه الحصول في حيز اكثر من زمان واحد ان قلت هذا لما
 يتم ان لو كان الزمان متحررا وهو ممنوع قلنا هذا مبني على ثبوت الجزء
 وقد تقدم واما الحتم فقد جعل في عدم الحركة لانه مطلقا فان العرض
 لا يسي ساكنوا لجوذا ايضا لا يقال له ساكن بل عثا من شأنه ان يتحرك
 فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل النضاد وعلى الثاني العتمة
 والملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يكون
 ان يتخلل لهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرين في حيزين
 بحيث يمكن ان يتخلل لهما ثالث سواء كان من شرط الانواع الداخلة تحت
 جنس واحد ان يكون متباين بحيث لا يجتمع بعضهما مع بعض كالانسان
 والعنقوس الداخلي تحت الحيوان والانواع هنا للسكون
 ليست كذلك اذ قد يجتمع بعضهما مع بعض فان الاجتماع يصدق مع
 الحركة ومع السكون وكذا الافتراق جواب ما ذكرنا انما يتأني في الانواع
 الحقيقية والانواع منها اضافية فجاز اجتماع بعضهما مع بعض كالجسم

الذات

الناقص والحيوان الداخلي تحت الجسم المسئلة الرابعة في احكامها من لا
 آياتها امور وجودية اي ليس لعدم مهنها ولا جزء مهنها وهو ظاهر من
 تعريفها بها المذكور فان الحصول المشترك بينهما يثبوت وكذا الفصل
 المهيمن وهذا ما وعدنا به من بيان كون السكون وجوديا ان هذا
 ما هو متماثل كركبتين الى فوق او تحت وسكونين في التحت او في جهة من جهتيهما
 وكذا الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضا في كركبتين احدهما الى فوق
 والاخرى الى تحت ومنها ذلك بالبصر وقد اختلف المتكلمون هنا فقالوا
 ان الحصول محقق بعين قال انها غير مريية ومن قال انه نفس الحصول انها
 مريية واما الخفا قالوا انها مريية بواسطة رؤية الالوان والاصوات لا
 بالذات واختلف المصنفون فلما لم يكن محلها والون لما ادركت
 كالحوا واما الصنف فلما لو كان جسم الظلمة وهو غير كمال نشأ من ذلك وهو
 قال الثاني اللون وهو جنس الخاف من الاعراض المشتركة للون وهو
 من المدركات تحت البصر فلا يفتقر الى تعريف وقد ذهب قوم من الاولين
 غير محققين الى ان الالوان لا حقيقة لها في الخارج بل البياض تخيل من الخاطئة
 الهواء للجسام الشفافة والسواد يتخيل من كثرة اجزاء الجسم غير
 الضوء فيطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابح في الضروريات
 قوم السواد خاصة دون البياض والمحققون من الاولين ثبتوا السواد

السواد
 لعمري

اصلي بسيطين والبوان من الالوان مركبة متما تجيب الزيادة والنقصان
وقال اخرون ان اصول الالوان اى بساطتها هي السواد والبياض والحمرة
والصفرة والخضرة والبوان مركبة منها وبه قال ابو الهيثم صاحب كتاب المناج
الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض قال المصنف رحمه الله
في المناج ان بساطة هذه الالوان وتركيبها لا يمكن الاطلاع عليه فاذا
الاول الوقت اما الذين نفوا البياض فبينوا كيف يتخلل به بان
الهوا يحل الضوء الى اجزائه صفراء فتيق على سطوحها ويتعكس من
بعضها الى بعض فيتخلل البياض وليس به وشلو في الزجاج المحرق
فانه قبل سحبه ليس ببيض فاذا سحبه ابيض وكذا زبد البحر والبلور
وهذا الخطا فانما نحن بالبياض لا باعتبار مخالطة الاحسام الهوائية
فان بياض البيض قبل سلقه شفاف ويخالطه الهواء مع انه لا يتخلل فيه
بيضا من ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكتف ويروى له يلعن ان قلت
لم لا يجوز ان يكون حال سلقه تحت لظ اجرام او اية تتخلل من الرطوبة
وتخالطه فيحدث البياض قلت لو كان كما زعمت كان بعد السلق اخف
لتحلل اجزائه منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل والى الضوء
كيفية يكون الجسم اقل اقل ذهب قوم الى ان الضوء جسم يتصل من الاجسام
وتتوكل كالصنوبر المنذر عن الكواكب وهو خطأ فانه لو كان جسيما لكان

البيان
الهوا لا يحل

اما محسوسا او غير محسوس والثاني باطل لان الضوء محسوس قطعاً وكذا الاول
ايضا باطل لانه كان يجب ان يستمر ما تحته فيكون الاكثر هو الاكثر خفاً
والامر عكس ذلك بل الحق انه عرض وهو محسوس بحس البصر فلا يفتقر الى
تعريف وقد يقال فيه لانه تعريف بل سرّاً لاسمه انه كيفية يكون الجسم
بها ظاهراً فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار حتى
ضوا وان كان مستغفاً من الغير كالخيار والمستلكن بصير الشمس لولا
والترقوت الذي للشيء من ذاته يسمى شفاعاً والترقوت الذي على السطح
غيره يسمى بريقاً كما لمراه على الضوء شرط لوجود اللون اولاً وبه يتحقق
على المقام في وانواع على ابن سينا وذهب الى الاول واجمع عليه بان لا
نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو المطلوب
او لعدمها في الظلمة عن الاحساس وهو باطل الوجهين ان الظلمة هي
ولا شيء من العدم بانعتم لو كانت الظلمة ما نفع من الالوان لم يفت
من هو بعيد عن النار عن مشاهدة الغيب منها لئلا وليس كذلك
والجواب ان يقال لو لا يجوز ان يكون الضوء شرطاً لالوان
فلا يترى عند عدم الضوء لسبب فقد ان الشرط لا يسبب المعاقبة
والبعيد عن النار حاله في الظلمة انما راي الغيب منها لوجود
شرط الرؤية وهو موجود عليه لانه ينعكس عليه بانه لو كان تواسط

الضوء

في
 الضوء لوجود اللون لراى الحالين عند الشا والجالس في الظلة لنق
 الضوء في هذا العكس نظروا في الظلة فقال جماعة من المشاهير
 انها صفة وجودية وهو خطأ والاولى الحالين في الظلة الجالس
 في الضوء والحصول الظلة بينهما والحق انها عدم الصور لا مطلقا بل
 من شأنه ان يكون مضيئا فالجرح ليس بظلم اذ ليس من شأنه الاضاءة
 فالقابل بينهما وبين الضوء على الاول تقابل الصدين وعلى الثاني
 تقابل العدم والملحكة فانها عدم وجود الضوء والى الثالث
 الطعوم الم اقول الطعم كيفية مزاجية فلا بد له من جسم يقبله والجسم
 اما لطيف او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحارة او الباردة
 او الكيفية التي وسطية بينهما يحصل ضرب الثلثة المتبقية في مثلها تسعة
 انواع فالحرارة ثلثه وهو الحارة ان فعلت في اللطيف والحرارة ان فعلت
 في الكثيف والموحجة ان فعلت في المعتدل والبرودة ثلثه اخرى وهو
 ان فعلت في اللطيف والعفوصة ان فعلت في الكشف والعنض ان فعلت
 في المعتدل والمتوسطة بينهما ثلثه لغز وهو الدسومة ان فعلت في اللطيف
 والحلاوة ان فعلت في الكشف والتفامة ان فعلت في المعتدل والنفه
 يقال بالاشراك على معنيين متغايرين احدهما لا طعم له وثانيها ماله
 طعم في الحقيقة لكن لا تحس بطعمه لانه لشد كثافته لا يتحمل منه شيء بحالط

البيان

اللسان فلا تحس بطعمه كالنجاس فانه لا يتحمل منه شيء سهوله بحيث يدركه اللسان
 بل اذا احتيل في اجزائه بتحليلها وتلطيفها احس منه بطعمه وهذا الثاني وهو المعتدل
 في الطعوم لا الاول فانه عدم الطعوم وجودا والمحصاة الطعوم في هذا التقص
 غير يقين فانه لا برهان يدرك عليه فان كثير من الطعوم لا يدخل تحت مبرر
 التسعة مع ان التقص موجود فيما ذكره من بيان الفعل والقول فان كان
 مرفوعا انه بارد والعلة حلو مع انه حار والذيت دس مع انه حار الى غير ذلك
 من التقص ثم ان القائلين باحصاءها في التسعة ذهب بعضهم الى ان
 خمسة منها بايطومى الحلاوة والحموضة والمرارة والموحيمة والمحرقة
 والبواقي مركبة منها وفيه نظر ثم ان الحجم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون
 بطن منه كالحواء او يوصف بواحد لا غير ككثير من الاجسام او بطعنين
 كالمراة والقنص في الحنظل ليمر بشاعة والحضض بضر الضاد الاول وهو
 نوع من الاشنان وكذا المرارة والموحيمة في السجدة وتسمى عوقة او ثلثه طعوم
 كالمراة والقنص في الباذنجان اذا كانت شجرة عتيقة فالرابع
 الرديح وليس لانواعها التي اقترن من الاعراض العامة الرابحة جنس لانواع كثير
 تدرك بالشرى سبيل تحقيق ماهيته فيما بعد والرابحة جنس لانواع كثير
 ليس لتلك الانواع اسما بارزا بها فانه لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ والاشارة
 عدم تنافي الالفاظ اذا المعاني غير متنافية في حقيقة الاصول بل لما تشبهت

الحاجة اليه وما يحصل منهما من وجوه ابا عباد ملائمتها للمزاج ومخالفتها فيها
 فيقال للملايم راحة طيبة ولغيره خبيثة او منتنة والمخالفة امر اضافي فمختلف بحسب
 اختلاف المشرب اليه بحيث يكون الشيطاني بالنسبة الى شخص وان اختلفت جهة
 طعمه تصاف اليها فان بعض الروائح لا يحصل له طعم فلو فيقال راحة حلوة
 وطعم حامض فيقال راحة حامضة من جهة اضافتها الى محلها كما يتاكد راحة
 السك وراحة الكافور وحيد لا يكون له حاجة الى الوضع واختلفت في كيفية وصول
 هذه الروائح الى القوة الشامة فقال بعضهم يتحلل من اجزاء ذى الراححة فيحل
 الهواء المنتقل الى القوة الشامة كما في التبخير وفيه نظر اذ لو كان بالتحليل لزم
 من ذلك عدم الجسم عند توارده لانه لا يتقال اجزائه المخالطة للهواء
 ويتركها لبقا للهواء المتوسط بين ذى الراححة والخبيث من كيفية ذى الراححة
 كما في السك وغيره فان الهواء المحيط به يتكيف برواححة اللطيف الهوا ويغلب
 انفعاله عن اللاتي له ثم يتكيف به هو الخبيثا وبقوله وهكذا اولد الكلام
 في التبخر لكن يتحلل الاجزاء اسبب في هذا التكيف لا ان الاجزاء تنسج في
 هذا التكيف تتحلل وتنقل لزوم ما ذكرنا من الفساد قال الخامس الحرارة
 والبرودة التي لا مما من اظهر المحسوسا وابينها فلا يقتصران الى تعريف لما عرفت
 اذ الحاصل ان المحسوس اظهر من الحاصل بالتعريف قوله ملوستان بجزءه عن
 غير الملوس كالمبصرات والمسماة وقوله متضادان بجزءه عن الحرارة التي

كما يتضادان وانما كانت الحرارة والبرودة متضادتين لانطباق تعريفهما
 عليهما كما سياتي اما المشهور في نظامه اذ لا يجتمعان في محل واحد واما الحقيقة
 فلا تكاد لك مع غلبة البعد بينهما وهذا مذهب المحققين وبعضهم جعل التقابل
 بينهما تقابل العدم والملكية وهو راي من جعل البرودة عند الحرارة كما يحسب
 غلطه ولكل واحد منهما حكم لا حق بهما اما الحرارة فمن حكمها جمع المشاكل
 وتفرق المختلفات وذلك لان من شأنها احدث الخفة والميل الصاعد
 للاطف فاللطيف فاذا لم يرت الحرارة على الجسم المركب الذي هو غرض
 العلم كما يبدن الحيوان مثلا فانها تتحلل اجزائه وتضعدها اللطيف فيقال
 لطيف بحيث يصل كل جزء بما يشاء به فقد حصل تفرق المختلفات وجمع المشا
 بما قلنا من الاتصال واما اذا كان شديدا لا كالحام فاما ان يكون لطيفا
 وكتيفة قريبين من الاعتدال لسا بينهما من التجاذب والتلازم كما في الذهب
 فتقيد سيلانا ودوراننا او يكون احدهما غلبت فان كان الكثيف غلبا في
 الغاية اثرت تليدين كما في الحديد وان كان اللطيف غلبت اثرت تصعيفا
 بالكلية انما كانت فقيه واما البرودة فتخلفها بخلاف ذلك ثم الحرارة جلي
 لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية التي هي شرط
 في الحيوان ومناسبة لها واختلف فيها فقل من الحرارة المحسوسة ومن الجزء النار
 في بدن الحيوان اذ ابلغ طبعه الى الاعتدال وتبين انما هي غير هالاق المحسوسة

انبثا ايضا

مضادة للحق وهو شرط فيها مناسبت لها ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب
 كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي يكون ظهور كينيتها من محلها موافقا على
 ملاقاته بدن الحيوان كحرارة الارضية ومنها الحرارة الحادثة عن الحركة فكل
 الحرارة الحادثة عن الحركة ومنها الحرارة الحادثة عن الحق في ذلك فمن جعل
 اي بعضهم جعل البرودة عند الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا
 شيء من العدم محسوس ينتج من الشكل الثاني لاشي من البرودة بعد امتلاء الصفي
 فلما انحسرت من الباردة بكمية زائدة على عدم الحرارة كما في برودة الثلج فانه
 وموطنها واما الكبري فلان الحس لا يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا ملاما
 ولا مقابلة بين الموجود والمعدوم من السادس الرطوبة واليبوسة
 التي هاتان الكيفيتان ايضا من المحسوسات بحس اللمس واما تضاد
 نظامي وبعض الاوائل الرطوبة بعد المماثلة فعلى هذا بينا عدم
 وملكه واختلف في تفسيرهما فقال ابو علي بن سينا الرطوبة كيفية تقتضيه
 سهولة قبول الاشكال لموضعها كالماء الموضوع في الاتاربع فانه يصير الماء
 ايضا اذا ادركه الى ان اشك صا مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليس من
 كينيه تقتضيه غير قبول الاشكال لموضعها كالحجر فانا اذا اردنا جعله مثلثا انقلنا
 الى غير في تحته وجعله على ذلك الشكل وكذا اذا اردنا بعد ذلك شكلا اخر وفيه
 نظرا فانا لا نسلم ان غير قبول الاشكال في الحجر لليبوسة ولما لا يجوز ان يكون للصلابة

الذي

في بعض النسخ
 في بعض النسخ
 في بعض النسخ

الركن مع اننا نقول لو كان العنبر في الحجر لليبوسة لو وجد أين وجد في بعض النسخ
 فان من اسما البسيطة ما يتقبل الاشكال بسهولة مع كونه يابس كالنار وذكر
 بعضهم الرطوبة بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال فعلى هذا يكون
 العسل رطبا فيكون اربط من الماء وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اذ
 بعضهم بان العسل وان كان سهل الالتصاق لكنه غير الرطبة لان الرطوبة
 هي البلبة التي تنتشر على سطح المحل فعلى هذا الصواب رطب والتحقيق ان هاتين الكيفيتين
 من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تقتضي تعريف فقولنا ان هو قصدوا التبريد
 في خطا ويرد عليهم ما ذكرناه من النقص والانه ذكر لبعض خواصها واحكامها
 فلا يكون عامما طرذا قال الساجع الصوت احم اول من الاعراض المحسوسة
 تحت الرع الصوت وحيث انه محسوس لا يقتضي تعريف وذهب النظام الى انه
 جوهر ينقطع بالحركة وهو خطأ فان الجوهر يدرك باللمس والاشي من الصوت يدرك
 باللمس فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الاشئ من الصوت بحسب ما في بعض النسخ
 الى انه عبارة عن التوجع الحاصل في الهواء من القلع او القزع وبعض قال ان
 القزع والقلع وكلاهما فاسد لان التوجع والقلع والقزع يدرك بالبصر ولا
 شيء من الصوت يدرك بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت وسبب غلطهم اخذ
 سبب الشيء مكان ذلك الشيء والتحقيق انه عرفت من معنى كبريت من التوجع
 الحاصل في الهواء الذي سببه القزع او القلع والقزع هو اساس غفيف والقلع

تفريق غريب ويبيانه ان اذا حصل بين المتفاعلين مقارعة انكسار من
بينهما مواء فيصمد ذلك الهواء اخره بلذا حتى يصل ذلك التوج الى سطح السم
ويدرك الحس السامع ومثال التوج في المشاهدة التوج الذي يحصل في الماء اذا
وقع في الماء شحرا وشبهه مقاومة فالسبب القريب هو التوج والبعيد هو التوج
او الفلج وكذلك الصدا فانه اذا وصل التوج الى سطحه لم يمتد ذلك الهواء الى
خلف على شكله الذي كان عليه لولا قدرته القوة السامعة واعلم ان الصوت
ما هو موجود في القوة السامعة الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة او موجود
في القوة السامعة لا غير عند وصول التوج اليها الحق الاول وذهب قوم الى
الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكرنا جهته لكن نذكر جهته
قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه وجوده انما هو بلائاة الحاسة
لا يكون الحاسة تعلق بادراك جهته كما في التل فانه لما كان مدركا حال
الملازمة لم يحصل لنا شعور بجهته ان قلت انما ادركنا الجهة في الصوت
تلك الفرع الذي هو سببه حصل في تلك الجهة المقابلة للحاسة قلنا هذا
باطل فاننا لو سدنا الاذن اليسرى مثلا لم نكن متنبهين للفرع الا اننا
جهة الصوت بلاذن اليسرى وهو قايما به الهواء لانه لو لم يكن موجودا
في الهواء لما لم يهب الرياح كما لو كان على المناق فانه يسمع صوت
من جهة دون اخرى لاما الى الريح الى تلك الجهة التي سمع منها اذا عرفت هذا

فانهم

فانهم انه غير ثابت بالصوت بل يبقى زمانا واحدا وعدمه لعدم علته للذاته واللا
لكان مستغاثا له والحرف الخ اختلف المتكلمون والحكا في الحرف فالتكلمون لما
منوا من قيام العرض بالعرض من غير ان يكون الحرف به عارضا للصوت بل جعلوا من
جبل الصوت وبما منه فالمتكلمون لما جردوا قيام العرض بعرض اخر وهو الحق
وعرفوه بانه به عارضا للصوت يتيقن بان صوت اخر ضله تميز في المسموع عن الهم
شاملة له ولغيره وقولنا عارضا للصوت يخرج به عن به عارضا لغيره من الاعمال
كالسرعة العارضة للمركبة والهيئات العارضة للأجسام وقولنا يميز بها عن
اخر مثله تميز في المسموع يخرج به ما يحصل به التميز من الهيئات العارضة في الصوت لكن لا
في المسموع بل اما في الطبع كصوت اطمينا والآخر غير طيب او في الكم كصوت
احد الصوتين طويلا والآخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكن تميزا في الطبع
المقدار ويبان كون الحرف به ان الهواء الداخل الى القلب لتزج القلب
قبل وصوله الى القلب يدخل الى الكوة ليعتدل فيها بحيث يكون قريبا من مزاج
القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فينتج بحرار القلب فيصير كلاما في القلب
فينفصم ليدخل عليه غيره فيدخل الى الكوة كما كان اولا ثم ان التميز تدفعه ايضا
لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة لصلاية الحنجرة
فيحدث الصوت ثم انه يصل الى الخارج المعروفة فيعرض لها انقطاع عند كل
واحد منها فيحصل له هبة جديدة وتلك الهبة هي الحرف ثم الحرف اما مصوت

السكون
والهواء

وهو حروف المد واللين وهي الألف والواو والياء إذا تولدت من اشباع ما قبلها
من الحركات الخمسة لها كما تفتح للألف والفتحة للواو والكسرة للياء وهو مد
ومن الثلاثة لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لأنها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء
بها ساكن وأما المقصود وهو ما عداها من باقي حروف الهجاء كالألف والجيم والذال
والراء وهذه يمكن الابتداء بها فالتاء من الاعتماد والهمزة من هذا القسم
اعني الاعتماد يسمى الحليم ميملاً بثبوته في الحفظ ظاهر فالتاء في الهمزة المنفوخ
الماء مدافعة الى الفرق وفي الجيم الواقعة في الهواء مدافعة الى التحت وهو غير الحركة
لأنها تدور والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضاً فانها تكون موجودة في غير
وقت المدافعة وعندها المقصود به كيفية تقنص حصول الجيم في جهة من الجهات
أما بالطبع كالقوى المدافعة الى فوق والجو المدافعة الى تحت وأما بالنسبة كالحركة
المرتبعة الى جهة الفرق على خلاف طبعه وأما بالارادة كالحركة الحيوانية فيتم الى
الظاهر وهو ما كان طبيعياً كالشغل والخفة اللذين في الحجر والماء الى التحت والفرق
والى تحت وبما كان مثلاً أو اودياً الى جهة الاربع فوله وانواعه
انواع الاعتماد ستة وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة فان الجسم له ابعاد
ثلاثة طول وعرض وعمق ولكل واحد منها طرفان وانسان في ثلاثة ستة وهو
وتحت ويمين وشمال وحلف وقدام فالطبيعة منها هو الفرق والتحت
والباقي غير طبيعي فالاعتماد ايضا ينقسم الى ستة اقسام كما قلنا ميملاً فوهي

الاعتماد

وتحت وغير ذلك وهو غير باق لان الجسم اذا حصل في حين سكن ولو كان
لم يكن ان قلت تمنع في الاعتماد والاعتماد في الطبيعة فان السكون فيه يجوز
ان يكون لعارض لا لعدم ميله وأما في الجمل فصحيح فانه لا يجوز حصول الجيم
في جهة من الاربع ولا انتقاله منها فيكون الضيق حينئذ في قول المقصود عايداً الى
الجمل قلت الجسم اذا وصل الى حين الطبيعة لا يجوز ان يكون له عنه ميل ولا
لكان المقصود بالطبع متروكاً بالطبع وهو محال او ميل اليه ولا مكان تحصيل الجيم
وفي هذا نظر فان فقدان الميل والحالة من اعني كونه في حين الطبيعة لا يدل
على عجزه اذ هو لا زمر لطبيعته ولذلك لو اخرجنا جسمه لعدا اليه فيكون
بأشياء لكن جعل الضيق في كلام المقصود هو غير باق عايداً الى الجمل تصف
التاسع التاليف التاليف التاليف عرض يقتضيه صغرة تفكيك
الاجزاء وهو لها واشتبه ابو مائيم وابو جعفر الطوسي رحمه الله ان بعض
الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلاً وبعضها يسهل تفكيكه كالماء
والدخان فلو لا انصاف ما يصعب تفكيكه بعرض تقتضيه الصغرة لكان
اولي بها من صدها ولاه اولي بها من غير من اجسام وقال انه يقسم
لا غير لانه اما ان يكون قائماً بجذبه واحد او مجزئاً ان كان لا جاذبية
بجذبه واحد اذ الجزء الواحد لا تاليف فيه ولا جاذبية ان يعرضها كثر من
جذبه والى الجاذبة ان يقوم بالجمل العظيم تاليف واحد لعدم اولوية

الجهان

عن عدة وادكان كذلك لزمانا اذا اخذنا جزا واحدا من الجبل العظيم لزم
 اننا كالجبل كله لعدم التالف بعد بعض محله فيعمل تقريبا الباقي وهو معلوم
 البطلان فيمنه ان يكون نائبا بحرئين وهو المظهر والمحقق من المتكلمين احاطا
 وجود عرض واحد في محليين كما استحال وجود جسم واحد في مكانين والمحتمل
 جونا ووجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة بال عشرة
 والتربيع القائمة بـ اضعاف الاربعة المحبطة بال سطح والحياة القائمة بالبنية
 المنقسمة الى اضعاف وفي التحقيق موبنا معرض واحد بمحل واحد لكنهم
 واعلم ان قول ابو هاشم ضعيف بجواز استناد صعوبة التمسك الى الفاعل
 المختار والى عرض قايمة بمجال سخاوة وتأذ كره من المحبة وكيف ان الثاني
 التامير باحد الجزئين هو التالف القائم بلا حزم قايمة العرض الواحد
 بجليين وهو باطل كما عرفت وفيه نظر لحوان قيامه لمجوعه فلا ان يقع بمحل
 منهما على حدة فلا يلزم ما ذكرته قال العاشر الفناء **القول** ذهب
 الجبائيان الى ان الجواهر باقية بعد تالفها لانها كانت متمتع فلا توجد ولا
 بالفاعل لان الفاعل شأنه التأثير لا العدم ولا لعدم المؤثر فيها لان الباقي
 عنها الفاعل مع بقاءه ولا لا تتأثر شرط لان الشرط ان كان جوهر الزم التمسك بلا
 مرجح اذا الجواهر متساوية في المجموعية وان كان عرضا لغيره لوداد العرض
 بوجود الجوهر فلو كان شرطه دار فبقى ان يكون لطريان الضد وكل الضد

شبه
 قتلهم
 وهو
 والله اعلم
 بقاؤه

مستغن
 عن

عرض هو الفناء اذا اوجدته الله عدت الجواهر وهو غير باق ولا لا فناء
 ضد اخر وتسلسل وليس في محل اذ الصد لا يجامع ضده ثم اختلفا فذهب ابو علي الى
 ان الفناء بعد ويتعدد الجواهر وذهب ابو هاشم الى ان فناء واحد يكفي في عدم
 الجواهر كلها ومن المقدمات كلها منوعة اما اولها فبجواز استناد الاعداد الى
 الفاعل كما استند اليها في الية واما ثانيا فلا استحالة وجود عرض لافي محلاتها
 ثالثا فلان عدمه في الان الثاني ان كان بضدا اخر تسلسل وان كان ذاته كان متشقا
 فيستحيل وجوده واما رابعا فلان عدم احدا الضدين بلا اخر ليس ولي من
 العكس لانها متساوية في الحق متساوية ولا لما كان ضدين قال
 المحادي عشر الحيق ومعرض **القول** عرف المتكلم الحيق بانها عرض بمحل
 الجسم المركب على نيته مخصوصة فالعرض جلتش شامل للجميع الاعراض وتولية
 الجسم يخرج به عرض بمحل الخط والسطح وقوله المركب يخرج به الحكم البسيط
 وقوله على نيته مخصوصة يريد به ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون بينها
 فعل وانفعال بحيث يحصل بينهما مزاج وقوله يخرج تلك الذات باعتبارها
 صحة الفذة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم من احكام الحقيقة ولا من
 لها ومنها فوايد اذهب بعض الاول الى ان الحيق عبارة عن المزاج
 وبعضهم الى اتفاق الحسن والحركة وقال المحقق الطوسي هذا القول غير صحيح بل
 اعتدال المزاج شرط في الحيق وشرط الشيء مغايرة لشرطه وقوة الحسن والحركة

شرح

معارضة الحيوان وانما اثارها فكل من ساخر عنها فلا تكون من وعرفها الحيوان
 الله في التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتماد المزاج في هذا
 نحن انما في حيوتهم فليس من هذا القسم لاستحالة المزاج عليه والحس والحركة
 ايضا والمراد باعتماد المزاج هو ان يكون الموضوع قاضيا لا يبق نوعه
 استدلال المتكلم على وجود الحيوان وكونها ايدة على صحة القدرة والعلم بانها لو
 انصاف الذات بما يقتضي من القوة لصحة لتركيب الذات اوليها من الجواهر
 لتشاركها اجسامها في الحسية والتركيب الحقيل مشروطة بالبنية ام لا فذهب
 المحققون من الحكماء لعزلة ذلك لما عرفت من اشتراطها باعتماد المزاج
 وذلك لما يتبع بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعية وذهب لاشاعره الى
 ان ذلك غير مشروط وجوزوا قيام الحيوان بالجسم الفرد ان الحق يقتضي
 الروح وهو ظاهر ومشرط الحما الروح بانها اجسام لطيفة متكونة من بخارية لا خلا
 شارية في عروق تنبع عن القلب وتلك العروق هي المسماة بالشرايين وتسمى العروق
 الروح بانها هو التي تقتضي نفس من البرودة تزد في مجاري النفس واستدل
 ابو اشعر على افتقار الحيوان الى هذا الروح بان المني من هذا النفس يموت لفقد
 الروح بشرط اكثر لعزلة الحيوان نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا اذا خرج
 الدم من الحيوان يموت بشرط بعض الحما في قوام الحركات المحققون على ان الحيوان
 التقابل بين الحيوان والموت تقابل العدم والمملكة وفرض الموت بانه عدم الحيوان

عن محل انصفها وقيل عما من شأنه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على الثاني
 وذهب ابو علي الجبائي وابو القاسم الكيري الى انها ضدان وجعلوا الموت صفة
 وجودية واستدلوا بقوله نعم الذي خلق الموت والحياة والخلق يستدعي
 الابدان وهو ضعيف فان الخلق لغز التدبير وهو كما يكون للوجود فيكون
 للعدم في الثاني عشر القدرة المحركة في هذا القسم صايل الاول في القدرة
 هي الصفة التي اعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعلا واذا شاء ان يترك
 ترك شيئا للداعي وعدمه والدليل على شوبها هو ان لا جسام متفقه في الحسية
 مختلفة في صدورها فاعلم عنها وعدم صدورها ولما ميز الالهي من الصفات
 حركة القادر متميزة عن حركة المرتقش وذلك التميز علة كون القادر متميزا
 الترك دون المرتقش والفرق بينها وبين الطبيعة المرتقشة هو ان القدرة
 لها شعور باثرها دون الطبيعة فشر ان القدرة لا ليست موجبة للفعل بل
 بل للفرق الفردي بين فعل القادر والموجب من حيث مكنته الاول من
 الترك دون الثاني وجميع انصاف الداعي الى القدرة يصير الفعل واجبا
 كلابو الحسين البصري والمحققين على الاول قالوا ولا ياتي هذا الوجه
 الاختيار لان المراد بالا اختيار هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساويا
 الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو هذا لك والثر المعترلة قالوا بالثاني
 وقال محمد الخوارزمي يكون الفعل ارادي وسياتي تحقيقه الثانية بل القدرة

الاستدلال

متقدمة على الفعل بمعنى ان الذات تكون منصفة بها قبل وقوع الفعل منها لا ذهبت
 المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب الاشاعرة الى الثاني لثانيهما
 الاول ان العلم ضرورة انقادرون على الجأوس حال الفيل وفيه بحارة الثاني لو لم
 تكن القدرة مقدمة على الفعل لزم تكلف ما يطابق وهو محال كما يحى بيان الملازمة بان
 الكافر مكلف حال كفره لا ليمان حال كفره ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه
 فلو لم يكن الكافر في تلك الحال اذ ادرا على الايمان كان تكليفه حال محذور وهو
 عين تكلف ما لا يطابق احتجت الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل كانت باقية
 والبقاء عرض فلهذا قيام العرض بالعرض وهو محال واجواب منع المقدمتين وسبيل
 تحقيقه الثالثه هي متعلقة بالصدين ام لا قال المعتزلة والحكماء والمحققون
 بانه لو لم يكن العلم ضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك والاضا
 الفرق بين القادر والموجب حاصل بان الاول يصح منه الفعل والترك وبما خلا
 دون الثاني فيكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل وقالت الاشاعرة بالثاني
 لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت ما فيه الرابعة
 اختلفوا في العجز فقال المعتزلة وجوده صفة وجودية فقابل القدرة تعاقب الصفتين
 وقال المحققون في الحكماء والمعتزلة هو عجز القدرة عما يشانه ان يكون قادرا
 فلا يشاء العجز عاجز او ان لم يكن قادرا اذ ليس يشانه القدرة
 فيكون على هذا بينهما تعاقب العدم والملكية قال الثالث عشر لا اعتقاد

الشيء
 لغزيرة

الاعتقاد امر وجداني فيكون غيبيا على التعريف وحيث هو تصديق
 فلا بد فيه من الحكم بتصوره على متصور فذلك الحكم ان كان جازما مطابقا لثاني
 فهو العلم وان كان جازما مطابقا غير ثابت فهو تقليد للحق وان كان جازما
 ثابتا غير مطابق فهو جهل مركب وهنا فوايد الاول ان المراد بالجازم هو ما
 اذا عرض يقضي على العقل حكمه باسناعه وبالثابت هو ما يتم زواله بوجود
 علمه وبالمطابق هو ما عليه كرا في نفسه الثاني ادرج بعض الحكماء الظن في
 الاعتقاد بان قسمه الى جازم وغير جازم والثاني ظن وهو قريب من قسم
 غير الجازم الى ما ينشأ في نفسه كرا ان اى كمالا ن فذلك شك والى ما
 يتخرج احدهما فيه على الاخر فالراجح الظن والمجروح وهم وهو لا يقداد خلوا
 في الاعتقاد ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم
 منه وهما فاسدان الثالث العلم امر مشترك بين امرين اى حجب
 احدهما المذكور او لا وثانيهما حصول صورة الشيء في العقل وهذا يدخل
 فيه الاول والظن والتقليد والجهد الرابع العلم مشترك بين امرين
 احدهما المذكور او لا والثاني عدم العلم فالاول قسم من الاعتقاد كما
 عرفت والثاني بينه وبينه مقابل بالعدم والملكية وتسمى الاول مركبا
 لتركيبه من عدم العلم واعتقاد العلم فهو مركب من جهلين والثاني بسيط
 لعدم تركيبه الحاصل من الحق السهوي عدم ملكة العلم وكذا النسيان وذهب الج

المقلدي

س
ال
و
ل

الاسماء قضائيا يحكم بها العقل ملازم لها لا ينفك عنها وسمي قضائيا قياسا لها
معها الى ادلتها معها كالحكم بان الاثنين نصف كاربعة لانه عددان نفسية
التيه والى ما يساويه ومن كل عدد كذلك فينصف لذكره العدد يتبع الاثنين
نصف كاربعة قال والعلم لا يوجد لانه من الصفة الوجدانية التي اقول لا تختلف
الذات في ان العلم هو من المعلومات الغنية عن التعريف ام ليس كذلك
فذهب قوم الى انه لا يستغنى عن التعريف بالجد ويرى سركيني من الحقائين فترى
بعضهم بانه معرف للعلوم على ما هو به وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد
المطابقين وتعريف بالاحص ايضا فان الحق يراد بها التصور وهو
احص من العلم وان اراد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظيا
فبما ساعد ايضا اذ التعريف اللفظي تعريف بالاشياء والمعرفة ليست بالاشياء
من العلم ومع ذلك فهو وري اذا المعلوم يعرف بانه شيء يتعلق به
العلم فتعريف العلم ورويه هو ما يقتضيه سكون النفس ويتحقق بالجهل
المركب والتقليد المجازر ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما
هو به مع اقتضاء سكون النفس يعني ج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني
وفيه نظر ايضا لا يتقاضاه بالتقليد المطابق المجازر ومع ذلك فهو تعريف
ودورتي والحق انه عنى عن التعريف لوجهين الاول انه لو عرفته فذلك
المعرف امتان يكون علما اولافان كان الثاني كان تعريفيا بالماين وهو فاسد

لا

كاتبين في المنطق وان كان الاول فذلك العلم اما تصور او تصديق وكل منهما
اخص من العلم فيكون تعريفيا بالاحص وهو فاسد ايضا الثاني انه من الصفة
الوجدانية فلا يقتضي تعريف اما الاول فلان الانسان الذي لم يكن المسئلة ظاهرا
لم يتركف له فانه يجد من نفسه حالة لم يكن حاصله له من قبل وتلك هي العلم
بالمسئلة واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات من الضروريات فلا تقتضي
الى نظروك فالحديث رحمه الله الحق عندي ان العلم ضروري ووجوده
وامتياز لا واماماهية فلا تعلم بالسر لا استغنايه ولا بالجد لا امتناع قلت اما
استغناؤه عن السر فلان السر يفيد الامتياز وقد بان لك ان امتياز العلم
ضروري وامتناع محذورين فلبساطته فلا حرج له بحمل عليه فان وهو ليس بصورة
مساوية للعلوم التي اذهب اليها الى ان العلم صورة متفرعة من المعلوم
مساوية له بحيث لو اخرجت الى الخارج كانت بعينها هي المعلوم واجتماعية
بانا نحكم على شيئا لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن قايمة بالذهن
لكانت عديمة محضاً فيستحيل اضافتها اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم
حصول صورة المعلوم في العالمة لزم ان يكون الجدار الموصوف بالسواد
عالمه حصول صورته له واللازم طاهر الفاضل فكلذا المازورة والملازمة
ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل من قام به الصورة المثالية كون
عالمها بالادمان فبالا لصفة لصفة العالمة والجدار ليس كذلك قال قوم

جاني جبالا

انه اضافة بين العالم والمعلوم واعتبر عليهم بعلم العالم بنفسه وسياق
 الجواب عنه وقال المصنف انتم كقولكم انه صفة حقيقية يانها الاضافة لانه
 الاضافة لانها امر اعتباري والعلمون الصفا المحققة في الخارج القائية
 بالنفس لكنه لا يعقل الاضافا الى الغير فان العلم علم بالشيء لكن لا يكون
 نفس مفهومه ولا داخل في مفهومه لما عرفت بل لازمة له ومنها نظرا فان المصنف
 قد ان العلم بذاته لا يتصور فلا يفتقر الى تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطلا
 وما يصح اضافته الى الوجود في لا خلاف في تعلق العلم بالامور
 الوجودية اما الامور العدمية فاما ان تكون له امثلة او لا واعلم
 مضافة فالعلم يتعلق العلم بها ايضا بلا خلاف واما الثاني فقد
 اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا يتعلق العلم اقاصوره وذلك يتوقف
 على وجود ذي الصورة او اضافة فيتوقف على وجود المضافين والاشياء
 العدمية لا وجود فلا يتعلق العلم به والجواب انه موجود في ذهنه
 تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعاً طوع الشرع امر مشتركها
 وهو معدوم لان الرابع عشر الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين
 اقول لقد عرفت من قبل ان الظن نوع من الاعتقاد وان عني ذلك ابو علي اتباعه
 وذو هو الى انه جنس مغاير للاعتقاد وخص الاعتقاد بالجارحة ومختار
 المصنف في المناهج الاولى وعرفه هنا بانه ترجيح الحق بغيره انه اعتقاد راجح مع

السورة
 لقوله

تجوز نفیضه كما اذا شاهدنا غيرا رطباً فانا نعتقد وقوع الغيث اعتقاداً
 واحداً وتجوز عدم وقوعه فان وقع كان ظناً صادقا والا كان ظناً كاذباً
 الخامس عشر النظر الى من الاعراض المتغايرة النظر وعرفه الرازي
 بانه ترتيب تصديق يتصل بها الى تصديق اخر وهو غير جامع اذ
 الترتيب قد يكون في التصورات ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب
 علوم يتوصل بها الى علم اخر وهو فاسد ايضا فانه ان عني به العلم
 بمعنى اليقين لم يكن جامعاً ايضاً بخروج النظر في المقدمات الظنية
 والجهلية وان عني به العلم بالمعنى الاعتيادي كان مستعلاً للفظ
 المشترك او الجائز وكلامنا من اننا ليط التعليل هكذا او للمصنف
 على التعريفين فذلك عرّفه بما يشترك في جميع وهو ترتيب امور ذهنية
 يتوصل بها الى امر اخر كقولنا العالم وكل متغير محدث ينتهي الى العالم
 محدث هذا في اليقين واما في الظن فنقولنا هذا غير رطب وكل
 غير رطب فهو محطر بهذا مطلقاً واما في الجهل فنقولنا العالم المستثنى
 الموثر وكل مستثنى عن الموثر قد ير فالعالم قد يميز بالترتيب له
 معينان لغوي واصطلاحى اما اللغوي فهو جعل كل شيء في مرتبته
 واما الاصطلاحى فهو جعل الاشياء المتكشئة لتعدد حيث يطلق
 عليها اسماً واحداً ويكون لبعضها الى بعض نسبة بالقدم والتاخر

مستقروم

والمراد بالأمور هو ما فوق الأمر الواحد ليس له كبر من مقدمتين ومنه
وأجزاء التعريف أيضا كالجنس والفصل اللذين يحصل من تصورهما الانتقال
الى تصور المادية والمراد بالذهنية ان صورها حاصلة في الذهن والذهن قوة
قاية بالنفس معدة لالكتاب العلوم فالترتيب جنس شامل للنظر وغيره من
المركبات ويقبل الذهنية خرج الترتيب الواقع في الأمور الخارجية كالاجسام
وبينما التوصل الى امر اخر خرج ما لا يحصل معه الانتقال الى اخر ككثير
القضايا وكل مركب لا بد فيه من علل اربع وهي لمادية والصورية والفاعلية
والغائية فالترتيب اشار الى العلة الصورية للنظر ومثاله في الخارج كالمسلك
للسرير وحيث ان كل ترتيب لا بد له من مرتبة استلزم الاشارة الى العلة
الفاعلية كالنجار للسرير والذهنية اشارة الى العلة المادية كقطع
الخشب للسرير وقوله ويتوصل بها الى امر اخر اشارة الى العلة الغائية فانه
الغرض من الترتيب المذكور وذلك كالحلوس على السرير فانه الغرض من
السرير وثلاثة منها بالمطابقة واحده بالترام **قال** فان صحت المقدمات
والترتيب فالنظر صحيح ولا فساد الى **قال** لما كان ثبت محمول المظن نظري
لموصفه غير بين بنف ولا لما احتيج فيه الى النظر افتقرنا الى وجود علة
لذلك الثبوت فيحصل من انضمامها الى موضوع المظن مقدمة ومن انضمامها
الى محموله اخرى فلا جرم مركب النظر من مقدمتين ثم المقدمات قد تكون

في

صحيحتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد يكون ان كقولنا
الانسان جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث الى المظن وذلك بان يكون
هذه سطر من تراشكال الاربعة من احد ضرورها وقد يكون بحيث لا يوردي كغير ذلك
من انواع التركيب اذا عرفت **هذا** فاعلم انه اذا كانت المقدمات و
الترتيب صحيحين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
مفتقر الى المورث فالعالم مفتقر الى المورث ولا كان فاسدا اعم من ان يكون عند
الصحة من جهة المادة اعني المقدمات او من جهة الصورة اعني الترتيب
جهتهما معا وهذا كالفاسد يستلزم الجهل لا قيل لا يستلزم مطلقا ونظير
يستلزم مطلقا وقال المصنف في المعارج ان سدد من جهة المادة استلزمه ولا فساد فيه
نظرفانه جاز ان تكون الصورة صحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا
كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك
ليس بجهل **قال** ثم المقدمات **الح** **اقول** المقدمات هي بحال قضية جعلت جريها
والنتيجة هي القول للارادة عن الدليل وهي قد تكون عليية يقينية وقد تكون
ظنية وذلك باعتبار المقدمتين فانها ان كانتا علييتين فالنتيجة عليية ولا فساد في
اعم وان تكونا ظنيتين او احدهما ظنية والاخرى عليية كقولنا زيد يطوف
بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان زيدا سارق وذلك مطلق
قال والنظر الصحيح يفيد العلم الى قوله بالوجهين **اول** قد عرفت ان صحة

بوردى صح

النظر انما تكون بصحة المقدمة والترتيب فاعلم ان الناس اختلفوا في
النظر الصحيح بل يفيد العلم امر لا قد ثبت السنية وبهم حكمة الهند التي ان
النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذو هبة قوم الهند
الى انه غير مفيد في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بلا ولي والا حسن على الحرف
فانه تمكنت فيها وقصر وافادة العلم في الرياضيات كالحساب والهند لا غير واطبق
المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فانا اذا علمنا ان
العالم حادث وان كل حادث منقطع الى المؤثر فانا نعلم قطعاً ان العالم منقطع
الى المؤثر لان كبرى القياس دلت على ان الافتقار ثبت لكل حادث وصغرة
دلت على ان العالم ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت
للثابت للثابت ثابت لذلك قطعاً ومنه المسئلة الهية وقد بان كون النظر
فيها مفيداً للعلم في بطلانها قول الفريقين معاً واحتجت التسمية على مذمومهم
بان النظر لو افاد العلم لزم اما تحصيل الحاصل او استعمال المجهول
المطلق وما تخالفان بيان الملازمة ان المظهر بالنظر اما ان يكون معلوماً
او مجهولاً فان كان معلوماً كان تحصيل الحاصل والفرض ان الحاصل من
النظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً
للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذ وجدانه هو الذي كان مطلوباً
له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه دون وجه قوله وليس

الوجهان اشارة الى سوال اور في الذين الرازي على الجواب المذكور وتقرر
ان يقال الوجه المعلوم فلا يطلب حصوله والوجه المجهول لا يتوجه النفس
اليه فلا يطلب ايضا فلا يتم العلم حينئذ واجاب المحقق العلامة خواجه نصير
الدين الطوسي قدس الله روحه بان المظهر المأمية المنصبة بالوجهين وهي
ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من وجه
دون وجه وبيان ذلك ان المظهر ان كان تصورياً يكون معلوماً لبعض اعتباراته
ومجهولاً من حيث كماله تصور وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصور
ومجهولاً من جهة الحكم واجتبه المهندسون ان اهل الكلام قد خبطوا في
مسألة واضطربوا فيها نحو اختلافهم في اقرب الاشياء اليهم وهو النفس
يحيى بانه فلو كان النظر مفيداً في علومهم لما حصل هذا الاختلاف اجيب بان
ذلك لا يدل على امتناع العلم بل على الصعوبة وذلك صامئنا نقول
للفريقين معاً الحكم بكون النظر غير مفيد اما ان يكون ضرورياً او نظرياً
لا سبيل الى الامور لوجود الخلاف بينه فتعين الثاني وهو ان يكون نظرياً فيكون
اعتراضاً بان بعض النظر مفيد وهو منافق لقولهم لا شيء من النظر
يفيد **قال** والنظر واجب الخ اتفق المحققون على ذلك خلافاً
للخشوية والدليل على وجوبه هو النظر يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو مقدور وكلما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً فهو واجب

ان الله
بالحق
انهم

فالنظر واجب ببيان الصغرى ان معرفة الله نعم واجبة مطلقا ولا تتم الا بالنظر
اما انها واجبة فلا بد منها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب اما انها دافعة للخوف
فلان المكلف لما كان لا يتصور ان يكون له صلاح منه معرفة وكلفه بها وأنه
ان لم يعرف عاقبه على تركها سواء كان الخوف بخاطر خطر له او بحجب سماعه اختلاف
الناس في العقائد لا الهية وحينئذ يحجب من نفسه خوف عقاب مظنون لعله الحق
بسبب ترك المعرفة فلا يجوز له ذلك الا بالبرهنة فتكون دافعة للخوف واما ان دفع
الخوف عن النفس واجب فلأنه المنة في كل امرئ ان يتمكن المكلف من دفعه
ولم يفعل فانه يستحق الذم بعد دفعه واما انها لا تتم الا بالنظر فلا بد منها ضرورة
ولا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر فلا تكون
ضرورة فتعين ان تكون نظرية لا تخصار العلم في الضرورية والنظر واجب
بيان البرهنة فلأنه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق للزم ان
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق
بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان يتوجه
لزم التكليف بالشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال
كما يأتي وان لم يبين وجوبه بل يزول لزم الامر بالارادة فيصير واجبا متينا
والفرض انه مطلق هذا خلف وفائدة قولنا الواجب المطلق احترازا
عن الواجب المقيد كالركاة فان وجوبها يقيد بحصول النصاب واذا التزم

نظر

يحصل النصاب لم يجب وقولنا وكان مقدورا احترازا عما لا يكون مقدورا
للمكلف فانه لا يجب تحصيله وذلك كالمقدرة والآلات **قال** ووجوبه عقلي
الح **اول** اختلف المتألمون بوجوب النظر في ان الحاكم بوجوبه ما هو فقال
الاشعري انه السمع لقوله ثم فلانظر واما في السموات والارض ونحوه وقالت
المعتزلة والمحققون انه العقل واختاره المصنف واستدل عليه بأنه لو لم يكن
عقليا لزم الختام لا نبيا اى انقطاع عنهم عن الجواب والملازمة اطلاق
فالملازمة مثله ببيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال للمكلف اتقوا الله لا تتكلم
الا بعد ان اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريا ولا
انظر لاني لم اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة
يتوقف على صدقه فيدور وحينئذ ينقطع النبي صلى الله عليه وسلم واما اذا قلنا بوجوبه
عقلا فلا يميز ذلك لان المكلف اذا قال لا يجب على النظر الا بقولك
يقول النبي صلى الله عليه وسلم النظر عليك عقلا لانه دافع للخوف المظنون وكلما
كان دافعا للخوف فهو واجب واما بطلان الارزاق ان الانبياء عليهم
السلام انما ارسلوا حجج على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله تعالى العباد من
الزاهم والخاصهم واذا بطل الامر بطل الملازمة وهو يكون وجوبه
سمعا فيكون عقليا وهو المظهر احمى راسا عورة بان لا يترك الوجوب العقلي
منه فيكون الوجوب العقلي متينا اما الاول فلان لا يترك الوجوب العقلي

على تركه وهو منقول له نعم وما كنا معذبين حتى نبشركم في التعذيب قبل البعث
فلا يكون الوجوب حاصلًا قبلها وأما الثاني فلأن انتفاء اللزوم موجب كاشف
الملزوم ولا يثبت الملازمة بينهما إجاب المعتزلة عنه بوجهين **قال** المراد
بالرسول هو العقل أي لا يعذب حتى يكمل عمله **قال** المراد وما كنا معذبين بالأمور
السعية إلا بعد البعث وميزان الجواب أن ضعيفان **قال** الأول فلأنه مجاز واللفظ
إذا أطلق يحمل على حقيقة وأما الثاني فلأنه تخصيص بالأصل عدمه والأول
في الجواب أن يقال منع كون اللزوم للوجوب التعذيب لمجاز العقول بالآخرة
هو استحقات التعذيب وهو اعتم من التعذيب وعدمه ونفي الاحضار
يستلزم نفي الاعتناء بذلك لكن المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعث
وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب والملازمة المطلقة لا المقيدة والمراد من
الآية أن لا تعذب على ترك الواجبات وفعل المحرمات إلا بعد بعثه الرسول
العقل لا يشترك الشرع وأما العقلات فلهذا وإن اشتغل بها إلا أنه يستغني
فتفضلنا عليه بغير التعذيب **قال** والقصد إليه أول الواجبات أو المعرفة
بالله نعم **قال** اختلفا الثاني في أول الواجبات على المكلف فقال أبو حنيفة
أنه لا يمكن أن يكون مسبوقا بالشك وقال معتزلة البصرة
وأبو إسحق الأسفريني والسيدي المرتضى وابن نوخت أنه النظر وقالت الأشعرية
ومعتزلة بغداد أنه المعرفة بالله وورد ذلك في كلام أمير المؤمنين ع في قوله أول اثنين

الذين
لغة

معرفته **قال** الأمر المحققين أنه القصد إلى النظر والحج أن يقال إن آية الملازمة
كان أولها بالذات والقصد الأول فلأنه هو المعرفة بالله فإن النظر إنما يطلب
لأجلها وإن أراد مكان أو لا كيف كان فهو القصد إلى النظر لآية شرط والشرط
مقدم على الخروط **قال** شيخنا دام شرفه أن النظر فعل اختياري المكلف وفعل
اختياري يضطر فيه إلى القصد إليه والأمور لا اضطرارية لا يقع بها تكليف
فلا يكون القصد حينئذ مكلفا به فلا يكون مرادك الواجب بالكون النظر
أول الواجبات **قال** وحصول العلم عقيب النظر **قال** اختلف العلماء
في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فقالت الأشعرية أنه من الله تعالى
ممكن وكل مكان فهو فعل الله وأنه يجري العادة بحجرات الله نعم أجرى عادة
أن يخلق العلم عقيب النظر الصحيح لأنه متكرر وأكثر إلى وجوده ومتكرر
وأكثر الوجود فهو يجري العادة وأما كما لا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارج
للعادة كالمعجزات **قال** وقالوا إنه ليس بواجب أن يخلق الله تعالى لأنه فعل
الله تعالى ولا شيء من الأفعال بواجب على الله وهذا يوجب على أصلهم الفاسد
وسيا يتك بيان فسادها وقالت المعتزلة أنه من فعل العبد قولا وكذلك
من فعل العبد عند مدبره على وجهين يسمى مباشر وهو ما كان في محل الله
كألا اعتماد الجاهل في البدن يسمى توكليا كألا اعتماد الجاهل في محل
القدر كحركة المفاتيح المتولدة عن حركة اليد وحصول العلم عند مدبره

القليل الثاني لانه يتولد عن النظر والنظر فاعل السبب فاعل
 السبب وانما قلنا انه فاعل السبب لان السبب هو النظر وهو فعل العبد
 يحصل بحسب قصد واداعيه وانه واجب الوقوع كوجوب وقوع المبتد
 حصول سببه كاني حارة النار الواجب حصول النار وغير ذلك
 من المسببات الواجب وقوعها عن سببها واختار المصنف وقال انه على سبيل اللزوم
 فانما تعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فانه باينها
 علم ثالث وهو ان العالم حادث وقالت الخصال ان النظر الصحيح بعد الدهن
 والنتيجة تقاس عليه من المبادئ العالية وجوبا والفروق بين قولهم
 الاشاعرة انه عندهم بوساطة وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه واجب
 عند الحكماء وجايز عند الاشاعرة الا امام الحرمين ونحو الذين الرائي
 والقاضي فانهم اوجبوه قال والدليل هو الذي ايز من العالم له العلة
 شيئا اخر **الدليل** الدليل لغة هو المرشد والذالك عن النا صلب للدليل
 والذالك للدليل واماني اصطلاح العلماء فعرفة المصم مانه الذي ينفرد
 من العلم به العلم بشي اخر كما اذا شاعنا دنا دنا فانا نستدل
 بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم بوجود
 النار هو المذلول والنسبة بينهما هي لدلالة وهو يكون استدلالا
 بالوجود على الوجود كما مثلناه كاستدلال العالم غلى الحق على العلم

ارسل
 لعمرك

وبالدين في
 والعدم

والعدم على العدم كاستدلال بعدم الحيوة على عدم العاشر والوجود على العدم كاستدلال
 بوجود احد الصدين على عدم الضد الاخر وبالعاكس كاستدلال بعدم
 احد النقيضين على وجود النقيض الاخر وينفسر اخر قد يكون استدلالا
 بالعلة على العلول كما يستدل بوجود النار على الاحراق ويسمى هذا برهاننا
 لا ينفيد عليه الحكم في الامر وعند الاستدلال وقد يكون استدلالا بالعلول
 على العلة كما يستدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقات النار له وقد يكون
 استدلالا بوجود احد العلولين على وجود العلول الاخر كما يستدل بوجود
 النهار على اضاءة العالم وبما معلول لا وجود الشمس في هذا ان الغيبك
 برهاننا انبلا شدة الحكم بالنسبة الى وجوده فاعند الاستدلال في نفس
 الامر وينقسم اخر قد يكون عقليا محصا كقولنا العالمة ممكن وطمكن
 مفتقر الى الموت فاعلم مفتقر الى الموت فقلنا محصا كقولنا شارب الخمر
 فاعلم كبرى وكذا فاعلم كبرى مستحق للعقاب فثبت ان الخمر مستحق للعقاب
 ومركب من العقول العقل كقولنا اجمع بين الاختين حرمة النبي وكلما
 حرمة النبي فهو حر امر في نفس الامر فاجمع بين الاختين حرمة النبي في نفس الامر
 ومنع المصم من ترك الدليل من الغليان المحضة لانه ما لم يثبت صحت
 القول عنه لا يكون قوله حجة وثبوت صدقه انما هو بالجمرات والاستدلال
 بالجمرة انما هو بالعقل لا بالنوع وجوز حوض الفضل ذلك واستدل عليه

نفهم

دعاه

١٢

بان وجوب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلا لا يفر من العلم به العلم
 آخر كان الدليل المركب من مقدمتين نظريتين يجب انتهاولا الى الضرورة
 دفعا للذود والتسلل وصح ذلك لئلا يتطرقا واعلم انه ذهب في الذين
 الرازي ومن تبعه الى ان الدليل للنقل هو كماله او مركبا لا يفيد اليقين
 لتوقفه على استقاء امر عشرة آ الغلط في نقل مفردات الالفاظ الغلط
 في اعيانها الغلط في تقريرها **اشتركا** الخامس التخصيص النسخ
 الاضرار التقديم والتأخير المعارض العقلي واشتقاء من الامور
 مطلقون والموقوف على المطلقين او الى بان يكون مطلقا وقال بعضهم
 المحققين الحق افادة لليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور **المذكورة**
 حاصلة في ذهن المستفيد ومنفعة عنده بل كونها حاصلة في نفس الامر فانتا
 قد يتيق المراد من اللفظ المنقول وليس بين الى ادعائها شي من هذه الشرايط
 كقوله لم يزل ولم يزل فانتا فانتا فانتا منه نفي كونه والذام ولو كان كذلك اذا
 حصل في ادعائها هذا اليقين استدلالا به على ان تلك الشرايط كانت حاصلة
 فنفس الامر ثم اعلم ان كما يتوقف عليه صدق الرسول لا يستدل عليه بقوله
 وما لا يتوقف بحوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة والنقل خاصة والمنقول
 خاصة وبها معا كوحدة الصانع واستحالة ربه وغيرهما **السادس عشر**
 الارادة والكرامة احق قول اعلم ان من الاعراض النفسية الارادة والكرامة

ومما مشروط بان يجزى مجملها ضرورة ومما من الامر الوحيد انية فلا يفتقر الى التيقن
 لكن يرجح حاصل الارادة الى صفة من حيث لا حظ في المقدور وهو جانب العقل والكرامة
 صفة ترجحها لاحاطة في انية ايضا وهو جانب الشر كثر ان الداعي مهيول لعلمه بانها
 على المصلحة الباعثة على التجادة والصادق هو العلم بانها الفعل على المصلحة
 لتكره فعل الارادة والكرامة نفس الداعي والصادق ام صغيران لهما فبقيل الزيادة
 مطلقا اى في حقنا حتى الواجب نعم وهو قول الاشاعرة ومثله زيادة
 مطلقا لا في حقنا ولا في حق الله تعالى بل صانف الداعي والصادق ومما وان من
 العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه ذهب لمحقق الطوسي رحمه الله في التيقن
 واختار المص رحمه الله ومذهب ابي الحسين وجماعة من المحققين هو انهما زائدان
 في حقنا لا في حق الله اما الارادة فوجهي الاول انما يجزى في انفسا ضرورة بعد العلم
 او الظن بالمصلحة ميلا او شوقا الى تحصيل ما علم او ظن مصلحته ويجزى ايضا بعد
 العلم او الظن بالمصلحة انصرافا وانقباضا عن الفعل المشتمل على المصلحة المعلومة
 او المظنونة واعتبار هذين الزايدين يحصل الترجيح للعقل والترك فيكونان هما
 الارادة والكرامة وهو المظم الثاني انها لو كانت نفس الداعي والصادق في حقنا
 لما وجد الداعي والصادق بدورها والملازمة ظاهري واما بطلان الملازمة فلانها
 تنصور منفعة الخير وهو الداعي والفعله لعلة الارادة وتنصور ضرر القبح وهو
 الصادق ولعله لعلة الكرامة فلا يكونان نفس الداعي والصادق وهو المظم

واما الثاني فهو عدم الزيادة في حق الله تعالى فانه لما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن
 دراعيه وصوره الا علوماً ولما كان الشوق والميل والنفرة من تواربع القوى
 الحيوانية لم يتحقق الزيادة في تتم وفيه نظر لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل
 والنفرة الطبيعية والميل والانصراف منها بحسب العقل ووفق بينهما لان
 احداً لا يتفرع عن الذوات بطبيعة ويميل اليه بعقله من حيث انه علمانية يزيل
 مرضه فلو كان الميل منها بحسب الطبع لكان مايل الى الشيء الواحد وما فرغته
 بحسب الطبع في الوقت الواحد وهو محال وكذلك الصاير السندية العطش
 في الصيف يميل بطبعه الى شرب الماء ويصرف بعقله لما علمته من حصول العتاة
 عليه فثبت ان الميل والانصراف اللذين يجتمعان عند العلم باشتغال الفعل
 على الصلوة او المفردة ليسا بحسب الطبع وانما بحسب العقل واذا كان
 كذلك جاز ان يكون زائداً بهذا المعنى بل الحق انها لم يكن زائداً في حقه
 نعم لما يجي من كون صفاته عينية ذاته وميل ارادة الشيء نفس كرامة صفة امره
 مستأنسة لكرامة صفة المختار الثاني لانها لو كانت نفس الكرامة للزمت
 تصور ادراكها تصور كرامة صفة لكنه ليس كذلك لان تصور ذلك وتغلب
 عن صفة فضلاً عن كرامة صفة السابع عشر الشهوة والنفرة الى
 مما ايضا من الوجدانيات فلا ينفردان لا تعريف ووطنان ايضا بحسب محلهما
 وحاصل الشهوة هو الميل الطبيعي مع الشعور والنفرة من الالباء الطبيعي مع الشعور

الحيوانية

وما مغايرتان للارادة والكرامة اما مغايرة الارادة للشهوة فلا تسمى بشهوة
 الملية وادوات الحاجة اليه ولا شهوة اما مغايرة الكرامة للنفرة فلا تسمى
 نشوة للملاذ المحرمة ولا نريد ما يلزمها **السادس عشر** الالم واللذة وهما
 كيفيات الحس **الاول** الالم واللذة نوعان من الادراك حصل لهما التخصيص
 بنوع من الاضافات الى المتأني والملائم فيشترط حينئذ في محلها الحيوة
 وحيث انها من الامور الوجدانية لا ينفردان الى التعريف لكن يقال
 فيها على سبيل التلميح تنبيهها عليهما بان اللذة ادراك الملائم من حيث هو
 ملائم ولا الالم هو ادراك المتأني من حيث هو متأني وشوطنا التحسين في
 القسمين وذلك لان ادراك الصوت الطيب والصورة الحسنه من حيث
 انها موجودان او محذوران او من حيث العرضية او الجسمية لا يوجب لذته
 وادراك الضرب مثلاً من حيث انه موجود او حادث لا يوجب المايل للفرج
 للالم واللذة هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملائم او متأني في شأن طهره
 المنافاة والملازمة مختلفان بالقياس الى الاختصاص حيث يكون الشيء الواحد
 ملائماً للخص ومانعاً للآخر ولذلك عرفنا الشهوة في الاشارات بان اللذة
 ادراك رنيل لما هو خير وكما من حيث هو خير وكما بالنسبة الى المدرك
 والثاني الالم ادراك رنيل لما هو شر وافه من حيث هو شر وافه بالنسبة الى
 المدرك والثاني يفر ذلك الادراك قد يكون حسياً فيكون الالم واللذة حسيين

الارادة
والشهوة

كالأدراك بالحواس الظاهرة وقد يكون عقليا فيكونان عقليين بالغير المذموم
 فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب الألم وهو
 وجداني والكمال والنقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك
 ولما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك
 المحسوسات فان غاية الادراك ظهور الاجسام والسطوح وهو قابل
 للتعبير والتبدل بخلاف العقل فانه يدرك الاشياء باطنها وظاهرها ويفصلها الى
 اجزائه وذاتيته وعوارضه والى جنسه وفصله فيكون ادراكه انتزعا
 فيكون اقوى فكانت اللذة العقلية اقوى من المحسوسة والكمالات كذلك مقام
 المتكلمين مكابرة قولهم سبب الالام في الالام الى سببان بالاستقواء احدهما
 تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالام بسبب تقوف اتصالها
 وفيه نظرون التفرق امر عديم والالام وجودي فلا يكون معللا به
 اجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدما محضاً وحسباً جازا العقل
 الثاني انه غلة معدة لحصول الالام الوجودي فيكون التفرق عللة
 بالعرض والعللة بالذات سواء المزاج وانما فيها سوء المزاج المختلف والمزاج
 هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربع بعضها مع
 وسوء المزاج غير اصلي وهو مستان مختلف وهو ما يحصل للخص
 دفعة واحدة كالحق اليومي ومثقف وهو ما يحصل بالتدريج كالحق الدائم

فالأدراك

الاشياء

الاشياء
والادراك

فالأدراك موجب للالام والثاني لا يوجب بالوجدان قال الادراك وهو زائد
 على العلم الخ الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس
 وهو زائد على العلم الحق كذلك في حقنا الوجهين انما يتفرقة ضرورية بين
 علمنا بخرارة النار وبين لسنا لها فان لسنا لمولم والعلم بها من غير اللسان
 مولم ان لم يكن زائدا على العلم بخبر الله سبحانه كل موصوف به موصوف
 بالعلم والالام صراط فان الحيوانات العجم موصوفة بالادراك وغير موصوفة
 بالعلم والملازمة ظلمة لا تترك تلك الزيادة بل هي راجعة الى تأخر الحاسة الاولى
 انما خرجت الحكة والعزلة الى الاول لان في الادراك تأخير الحاسة وتصور ذلك
 الشيء فالنصور هو العلم وسبق الثاني وقالت المشاعرة راجعة الى المعنى الذي يتخلقه
 الله ثم باعتبار حصول الادراك وهو باطل كما يجي وقيل غير ذلك وهو ان الادراك
 مغاير للعلم لكن حصول صورة الشيء في العقل فهو لا يكون علما الا اذا كان امرا
 طليا بخلاف الادراك فانه يكون للحيوان فيكون مغاير له حاصلا في النفس وحيث
 هناك ان الجزئية الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين لتألف الحدود والبراهين
 عن الصور الكلية ولا يمكن اقتسام الشخصية من الكليات لعروض التعريف الفناء
 لها والكليات بعيدة عن ذلك واحداً والمحدود والبرهان وما عليه البرهان
 بل مدرك الشخصيات يجب تطايرها وتسايرها لتعلقها ليس هو الشخصيات بل
 مدرك الشخصيات الحواس ومدرك الكليات العقل وقد وقع الاصطلاح على

الصنف
 وضع اسم العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول فاما حينئذ نحتاج تحت جنس
 وهو مطلق الادراك فوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة
 ادراك ما يتاثر بها واسقط اليها اسم الجنس من الذين فامر لغير حاسة من الحواس
 وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية بان قسم الجنس الى اربعة اقسام كما يجب اذا
 عرفت بهذا فنقول الاول الابصار واختلفت في كيفية فذهب ابن سينا
 وجاؤه من تقديم من الحكماء الى انه يحصل له بطباع صورة المرئي في العين وذهب
 بعض الاولاد الى جماعته من المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخرج شعاع
 من العين على شكل مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي
 قال الصم وكما القولين باطل اما الشعاع فلو جوه الاول ان الشعاع اما ان يكون
 جسما او عرضا فان كان عرضا استحالة عليه الحركة والانتقال الى سبيل من ان الانتقل
 على الاعراض محال وان كان جسما استحالة ان يخرج من العين جسيم بغير حرير العين
 متصل بهذه الاجسام العظيمة فالشيء فيه نظر لحوار ان يكون صغيرا ثم يكثر الثاني
 لو كانت الروية بالشعاع لوجب ان يتشوش بالرياح العاصفة للطائفة وكان
 يقع على غير المقابل فيرى الانسان ما لا يقابل له دون الذي يقابل له الثالث اننا ننظر
 الى الارض من تحت الماء الصافي فيجب ان يكون منه خلا يدخل فيه الشعاع وكما
 يكذب قال المحقق الطوسي ما ذكرته جميعه ينقضها شعبة الكواكب النيرة كالشمس
 والقمر اجاب المصنف في الاسرار باننا نقول ان الشعاع يخرج من الكواكب حتى يلاقى

في العين

لا يخرج

الاجسام السلفية بل محاذاة الجسم النير بحسب كشف سبب معد حصول الشعاع في ذلك
 الجسم الكفيف لا ينتقل من النير اليه واما الانطباع فانه يلزم منه انطباع العظم في
 الصغير وهو محال اجابوا عنه بانه ينطبع العظم في الصغير كما في المرأة قال الصم في الاسرار
 لهذا ليس بصحيح لان العظم لا ينطبع مع عظمه في الصغير بل ينطبع صورة مساوية
 له في الشكل دون العذار ولا يمكنهم القول هنا بمثل ذلك لان البصر يدرك العظم
 على عظمه والصغير على صغره ولما ابطال القولين ذكرنا ما هو الحق عنده وهو ان الله جعل
 للعين قوة تدرك بها المرئي عند المقابلة والشرائط بالمقابلة سبب معد لا فائدة الله
 ثم تلك القوة وتغيرت من هذا من حيث التهديد السهروردي وتلك الشرائط عشر
 سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك بكثافة البصر فانه لو كان
 لطيفا كما هو المراد لم يدرك عدم البعد المفروض عدم القرب المفروض كالشيء في الحقيقة
 المقابلة او في حكمها كما في المرأة ونوع الضوء على البصر اما من ذاته او من غيره فركبة
 غير مفترضة للشمس عدم الحجاب وهذا الابصار اي توجهه النفس نحو المرئي
 لا توسط الشفاف على تقدير عدم الحجاب واما على تقدير وجوده فلا يتوسط في المقام
 قال في جرد الخلال فلا وجه لهذا الشرط عنده وعند حصول هذه الشرائط باجماع الروية
 عند الحكماء والمعتزلة والمحققين والتجاء وفي ذلك الى الضرور ولانه يلزم من عدم ذلك
 النسخ في اكثر القضايا العقلية وخالفنا لما عرفت في ذلك اذ جردا عدم الروية
 عند حصول هذه الشرائط محتمل بان نرى الكبير صغيرا وليس السبب فيه لاروية بعض اجسامه

دون بعضه مع تساوي الجميع في الشرايط فلو كانت الرؤية واجبة عند حصول الشرايط
 لراينا جميع اجزائه فكلنا نراه على ما هو عليه فلا نراه صغيرا كبيرا او وجدنا في العلة
 والحجرات ~~ان هذا خطأ~~ فانا لو جزمنا ذلك لزم ان يكون بين ايدينا جبالا
 وانهار جارية ونحن لانراها وهو سفسطة واماما ذكره فليتب هذا على طلبهم
 التقارب في القرب والبعد بالنسبة الى الاجزاء فلهذا ادر كنا لبعض الاجزاء وهي
 القريبة دون الباقى ومن البعيدة ونحقق لتفاوت يخرج خطوط ثلثة من الحديقة
 الى المرمى احدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدة المرمى فالعمود اقصر لانه يوتر
 زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران زاوية منفرجة **الثاني** في انواع الادر
 الشاع وهو يحصل بتروح الهواء الصادر عن قلع او فرع عنيف بحيث ينقل الهواء
 فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى قوة السامعة التي في العواخ وهو عصب
 مفرد وش داخل الادن جعل الله فيه قوة تسمع ما تلائم من الاصوات وقد
 عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالصوت وقال بعضهم ينبغي وانه
 لا ينتقل الى الهواء الا لما ادر كنا الصوت من وراء الجدار على هيئته فان من
 المجال ان يمتدح على شكل الصوت مع صدمة الجدار ونفردة في مسافة
 وهذا مجرد استبعاد من غير دليل **الثالث** الشم وهو قوة مودعة في حلقين
 كل من الثدي ناسيتان من الدماغ في مقدمه قد فارقنا لئلا الدماغ قليلا
 ولم يحجرها حلالة العصب خلق الله فيها تلك القوة الشامة وخلق في اخرها لثفت

السود
 لعل

عظما

عظم

عظما مثل المصانة فيه تقوى فينفذ الهواء المتكثف بريحته في تلك التقوى فيصل
 الى تلك المراد يتي بحصول الشدة لرباع اللبس وهو انفع لادر كرات اذ اعينها
 يحفظ الحيران مزاجه عن المنافي الخارجى فانه لا تلتصق مركبا من العناصر
 الارضية والحل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه فاعند المزاجه هو
 بقا تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان فوهمه الله تعالى
 قوة سارية في جميع سطحه يدنه متى التمس يدركها ما يابا فيه فيبعد عنه و
 يلايه فيقرب منه بحيث يبقى تلك المقادير المعينة على ما هي عليه فلهذا كان النفع
 الادر كرات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقى القوى من الشم والذوق و
 غيرهما فانها جالية للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
 يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال ويقاوه على الاعتدال
 انما يدفع الضرر فيكون اقدم من كل هو قوة واحدة او اكثر ذهب **الرابع**
 الحماة **الثاني** وتسمى الى قوتها ربعة الحاكمة بين الحار والبارد الحاكمة
 بين الرطب واليابس الحاكمة بين الصلب واللين الحاكمة بين الحسن
 والامست بناءهم على ان القوة الواحدة لا تصير عنهما اكثر من واحد
 ذهب اعزوز الى انه قوة واحدة تدرك جميع الكيما فاله الناهج وهو
 المادى الذوق وهو قوة خلقها الله في سطح اللسان تحت الحنك
 ولا يكتفى فيها الملازمة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المتفعلة عن طبع

ذى الطعة وتلك الرطوبة منبغ عن الخرفين تحت اللسان المولدين للتعاطي
 غلو تلك الرطوبة من الطعمة لانها الركات ذات طعم فان كان ماثل للذوق
 لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشئ لا يفعل عنه
 وان كان مخالفا لم يحصل تباديه الكيفية على صرافتها كما في حق المرضي حيث
 حينئذ ان يكون عذبة خالية من الطعم ثم انما هل ادراكها للطعم با
 نفعالها بكيفية الجسم ثم تنبذ الى سطح اللسان فتدركه تلك القوة او
 بانفصال اجزاء من الجسم ثم يغوص في اللسان ويخالطه المشهور الاول والثاني
 محتتمل **البحث الرابع** في احكام عامة للاعراض **الم** لما فرغ من
 الاحكام الخاصة بعرض عرض شرع في احكام عامة لكل واحد وحده
 من الاعراض وهي قسامر انه لا يوجد عليها الانتقال لانه عبارة عن
 الحصول في حين بعد الحصول في حين اخر وقد لا يعقل الا في حال حاصل
 في الحيز وهو الجسم اما العوض فلا يعقل فيه ذلك لانه ليس حاصل في الحيز
 انه لا يجوز عليها الانتقال من محل الى محل اخر وهو حكم متفق عليه بين
 العقلاء فقال الاشاعرة وبعض المعتزلة لان الانتقال عرض فلو جاز عليها
 الانتقال لزم قيام العوض بالعرض وهو محال وسيأتي بيان ضعفه
 قيام العرض بالعرض فالاولى في الاستدلال بما قاله المتقدم واثباته
 الطوسي وتقريره ان العرض مفتقر في تشخصه الى محل تشخصه يقوم به ولا محل

السور
 لعنه

٦

ب

المهم

في

فيه وذلك لانه مستغني في وجوده بقا عليه فلو لم يكن مفتقرا الى المحل لوجد به وانه لكان
 الا في المحل فيكون مفتقرا اليه فالمحل يحق عليه في تشخصه فاذا فارقته زالت عنه علمته
 المشخصه فينعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل في محل اخر حل عرض اخر
 وليس النزاع في استحالة انعدام عرض عن محل وجوده عرض اخر في محل اخر بل في استحالة
 ان يتقبل اليه عرض عن محل وهو بعينه في محل اخر ان قلت لم لا يلقى في تشخصه افتقاره
 الى محل مبهم وحينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن المحل الاول قلت المبهم من حيث انه مبهم
 غير موجود في الخارج والشخص هو عرض تشخصه يفتقر في تشخصه الى محل موجود في الخارج
 فلما يكون المبهم مفتقرا اليه وهو المظهر انه يجوز قيام عرض بعض وهو المظهر **اسم**
 من المعزلة وهو الحق خلافا للاشاعرة فانهم منعوا من ذلك وقالوا كل عرض في نفسه قائم
 بنفسه بحال جوهره لئلا ان السرعة والبطء عرضان ومما قايان بالحركة وانما قلنا
 ذلك لان مرادنا بالقيام هنا هو اختصاص احد كرامين بالآخر بحيث يكون القايمة
 والمتمم به متعونا وموهنا كذلك فان الحركة تنفك بكونها سرية وبطية واما الجوهر
 فانه لا ينفك بها لكن لا بد من راسها الى محل جرمي والالزم التمس لان العرض
 هو الذي لا يقوم الا بالغير فذلك الغير لا يحلوا ان يكون جوهر او عرضا فان كان
 جوهر ثبت المظهر وان كان عرضا افتقر الى شئ يقوم به ونقل الكلام اليه ونقول فيه كما
 قلنا في الاول وجب يلزم التسلسل وانتهاه الى محل جوهره لكن التسلسل محال فنعين
 انتهاه الى محل جوهره يقوم به وهو المظهر انه يجوز عليها البقاء خلافا

للاشارة وتحويل البحث هنا ان نقول العرض على متين فاز وغيره قال القار هو الذي
يجمع اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجمع اجزائه وفي
الوجود بل يوجد منه شيء وينعدم منه شيء كالكمية فانها لا تجمع اجزاءها في الوجود بل
تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر اذا عرفت هذا فنقول
لا شك في عدم بقاء العرض غير القار وانما القار فهو باق اقول قلت المقتلة
والمحققون نعم هي باقية وادعى ابراهيم بن مينا العزوة وذلك لان الحسن كما يحكم ببقاء
الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول كذلك يحكم ببقاء العرض المتأخر من غير فرق
بينهما وخالفتم كما شاعرة في ذلك وقالوا ان العرض مطلقا غير باقية بل توجد انما
فانا وهذا متعوجه في غير القار وانما القاعدة فلما قلنا اجتزأت ان القار عرض
فلو بقيت كاعراض قار العرض بالعرض اوجب باننا منع كونه عرضا بل هو امر عقلي
وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني سلبا لكن يجوز
قيام العرض بغير الوجود وقد تقدم **انه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين والحل**
عبارة عن اختصاص احد الشئيين بالآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما على الاشارة
الى الآخر كالسواد الذي في المحل اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون عرضا واحدا
حالا في محلين لوجهين **انه كما لا يتصل حصول جسم واحد في محلين كذلك لا يتصل حلول**
عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس العرض على الجسم ولو صح ذلك لامتنع ان
يحصل عرضان في محل واحد كما امتنع الجسمان لكن كاعراض متعدده قد يحتج احد

صواب
مكانين

منه
كذلك

كالسواد

قوله
هذا

كالسواد والكمية والعلم وغيرهما **انه قد تقدم** ان المحل الذي يتشخص العرض فلو حل العرض
الواحد في محلين لزم توراد عليتين قائمتين على حلول واحد شخص وهو محال كما يحكي خالف
ابوهاشم في هذا الحكم حيث جردتيا معرض واحد في محلين لا اريد كالتالي وقد علمت
وكذا جماعة من الاولاد اذ هبوا الى ان العرض الواحد يقوم في محلين لا يعني ان العرض الحالك
في احد المحلين حال في الآخر بل ان العرض الواحد حال في مجموع شئيين صار باجماعها محلا
واحدا كالخبرة والعلم قوله وقول بعض الاولاد اعلم ان كذا صفة على شئيين متفق
ومن الشئين محلهما فاهما لاختلاف الجوار ومختلفة وهي التي تختلف طرفاهما كالابن والبنية
فقال بعض الاولاد ان كذا صفة متفق عرض واحد قائم في محلين ومما المضافات
فان الاختلاف كما هي قائم بهذا الم كذا كذا قائم بذلك الا ان كذا الجوار وهذا باطل
فان اخوة هذا الذي قائم به واخوة ذلك بهذا قائم به فليس هذا عرض واحد قائم في محلين
بل عرضان قائمان في محلين غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان **ان الاعراض**
حادثه وقد تقدم بيانه **البحث الخامس في بقايا احكام مشتركة بين الجواهر**
والاعراض ومن حصة الاول كل معقول من الخ **هذا البحث من الامور العامة لكل**
واحد من الجواهر والاعراض وينقسم الى اقسام اول في تقسيم المتغايرين اعني اللذين
يمكن ان يفارق احدهما الآخر الى الثنائيات والاختلاف والثقاب وتقريره ان يقول
المعقول هو الصلوة الحاصلة في الذهن وكل معقولين حصلا في الذهن امان
يكون المعنوي من احدهما يتأمله هو المفهوم من الآخر يتأمله بحيث يكون كلاهما سادا

الاساس
بالحق

ميسد الاخر في المعقولة اولاً فان كان الاول فهما المتلذان كن يدوم عرف فان الذي يفهم
 من زيد وهو الناطق هو عينه المهن من عرو وانما يتجلفان بعوارض شخصية كالانسان
 والوضع والكيف وغير ذلك والمراد بتمام الماهية في قول المصنف ان لتساوي في عالم الماهية
 هو النوع اي يكون نوعها واحداً وان كان الثاني ومهران لا يكون المهن من جنسها
 مهن المهن من الاخر فهما المختلفان كالسواد والبياض فان المهن من السواد
 لون قابض للبصر من البياض معزق للبصر والمختلفان اما ان يمكن اجتماعهما
 في محل واحد باعتبار واحد اولاً فان كان الاول فهما المتلذان لتساويهما في المحل
 كالسواد والكلية وان كان الثاني فهما المتقابلان كالحكمة والسكون وهما اللذان
 لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد فاللذان يشتمل الايجاب
 والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة احترازاً عن الشيء الذي لا يجتمعان
 في الذات الواحدة كالملاقيين المجتبعين في المحل الواحد كالبياض والسكون وقولنا
 من جهة واحدة ليدخل فيها المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات
 واحدة من جهتين مختلفتين كزيد مثلاً فانه قد يكون اباً للمرو واباً للمرو وقولنا
 في زمان واحد تنبيهاً على ان المتقابلين قد يتعاقبان على الذات في زمانين
 فان الجسم قد يكون اسوداً في زمان ثم يصير ابيضاً في زمان اخر اذا انقضى هذا التما
 جنس تحت اربعة انواع وهما الصدان والمنقضا بقاء والمعدوم والملكية والقبضا
 ودليل الحصر مبني على تقرير مقدمة وهي انه لا تقابل بين العوديين وذلك لان العوديين

اما

اما مطلقين او مضافين او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لما تقدم من ان العود
 المطلق واحد لا تعد فيه والتقابل يستدعي التعدد والثاني ايضا كذلك لان المتقابلين
 لا يجتمعان ولا يصيدان على شيء واحد فان يصيدان فان على محلي مغاير للملكية كالمعدوم
 البصر وعمر العزة الصائتين على الجدار والثالث ايضا كذلك اذا المطلق جزئيين
 المضاف ويتبع المتقابل بين الشيئين اذا عرفت هذا فنقول جديداً للتقابل
 اما ان يكونا جزئيين واحداً جزئياً ولاخر عودياً لاستحالة كونهما عوديين لما ذكرنا
 فان كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الاخر اولاً فان كان الاول فهما الصدان
 كالسواد والبياض وان كان الثاني فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان الثاني
 العتمة الاولى فاما ان يكون لهما موضع محقق في الخارج من شأنه الانصاف بالوجود
 او لا يكون فان كانا لهما الملكة كالعلم والبصر وان كان الثاني فهما التقيضان كالانسان ولا
 الانسان **فان الصدان الخمسة** لما ذكرنا ان اعتبار المتقابل اربع شئ في تعريف كل واحد
 منها وذكر احكامه وابتداء بالصدين لان التقابل مقول بالتشكيك على انواعه الاربعة
 واشدها فيه هو الصدان كذا ذكر المصنف في شرح التجريد وذكر ان تقابل الصدين اشد من
 تقابل السلب الايجاب لان ثبوت الصدين يتلزم سلب الاخر وهو اخص منه دون العكس من اشدها
 في التضاد للاخر من سلبه فلذا ابتداء بالصدين وهما يتكلمان على معنيين جسيمة وشهرياً
 الشهري فيهما العوض اللذان من جنس واحد ولا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولهما في
 التعاقب وقد يحل محلهما فنقول العوضان تنبيه على انه لا تضاد بين العوام لان الصدين

الاول فانهما

الاسم
للعقد

الاسم
للعقد

لهم من موضع يتبعان عليه والجوهر لا يحل في الموضوع هذا على قول من يشترط في التقاض
 الموضوع وانما اذا لم يشترط يجوز ان يكون لبعض الجواهر ضد وقولنا من جنس واحد لانها لو
 كانت من اجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكيف والاي و غيرها المجتمعة في الجوهر وقولنا
 لا يجتمعان في محل واحد احراز من عرضين من جنس واحد يجتمعان كالحل والسطح
 الجسم العقلي المجتمعة في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد ليدخل فيه الاشياء المتضادة
 لحراز ان تتعاقب في اوقات مختلفة وقولنا ويمكن حلولها في على التعاقب تأكيد
 لذلك وقولنا وقد تخلوا المحل عنها اما لعدم المحل او لوجوده وعرايه عنها كالحواء
 الخالي عن جميع كالوان واما الحقيقة في هذا فذكرنا مع قديميها وبينها غاية البناء عند
 قال الصبيح الذي انان الوجرد بيان اللذان يجتمعان في محل واحد وبينها غاية الخلق
 كالسواد والبياض فان هذا النوعا كثيرة واقعة في اعداد واحد كالسواد
 الحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلا ولهذا الامتداد طرفان هما السواد
 والبياض وبينهما غاية التباعد فيكونان ضدين والبراقى ليست كذلك بل بعضها
 اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول فتبين
 اعظم من الثاني فعلى التعريف الاول يجوز ان يكون للمواد اعداد كثيرة كما عرفت
 من السواد فان جميع الالوان غير السواد عند له لا تتجمع في موضع عند ذلك الاعتبار
 وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد الاضدادا واحدا لانها مشتركة في غاية البناء
 وغاية التباعد بين العرضين لا تحصل الا اذا كانا طرفين قوله ولا يعرض التضاد

للاجناس

على

للاجناس ذلك كما علم بالاستقراء سواء كانت الاجناس عاليتها واسفلها او وسطها
 ان قلت الخبز والشجران مع انها ضدان قلت منع كونها جنسين سلمنا ان كان منع كونها
 ضدتين من حيث ذاتها بل يتباينهما من حيث الكاليتية والنقص وذلك لان الجوهر والمعرض
 حصول كمال الشيء وتقدم ذلك الكمال عن الشيء القابل له بينهما تقابل لعدم الكاليتية
 وللا انواع الا اذا دخلت تحت جنس خيودد ايضا كما علم بالاستقراء ان
 قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل
 تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والشجاعة والتهور نوعان متباينان
 وليسا داخلين تحت جنس اخير قلت اما المحجرات عن الاول هو ان تقابلها من
 لامن حيث ذاتها بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة ومما عارضا
 لهما وعن الثاني بانها جوهران والبحث في انواع كاعراض قوله والصدان المحجرات
 قد تخلوا اما الصدان بالنسبة الى المحل على امتار ان يتخلوا المحل عنهما معا ولا ينفك
 بالوسط كالحواء الخالي عن السواد والبياض وعن باقي الالوان ان
 يتخلوا عنها ويصف بالوسط كالماء الفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة ان
 لا يتخلوا عن احدهما بل اما هذا او ذاك على سبيل الانفصال الحقيقي كما حركه السكون
 فان الجسم لا بد ان يكون كائنا باحد الكونين ضرورية لانه اما ان ينفصل ولا
 فالاول غير ممكن والثاني ساكن **قال** والنقيضان ومما اللذان لا يجتمعان ولا
 ولا يرتفعان **الم** **الاول** القسم الثاني من اقسام التقابل المتماثل للذات

السواد
 البياض

يجتمعان ولا يرتفعان اى لا يصدقان ولا يكذبان وذلك على قسمين احدهما فى
 المفردات كقولنا انسان لا انسان فانها لا يصدقان ولا يكذبان معا على شئ من
 الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما فى المركبات وهو عبارة عن اختلاف قضيتين
 بالانجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى كقولنا الانسان
 كاتب الانسان ليس بكاتب فقيدها الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف
 المفردات ويقيدها بالسلب فيخرج اختلافها بالحجية والشرطية وغيرهما ويقيدها
 بخرج ما يقتضى ذلك لالذاته اما لمخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا
 شئ من الانسان حيوان ولا يجاب قضية وسلب لا زعم محمولها المساوى نحو زيد انسان
 زيد ليس باطلاق فانه يقتضى الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق ميتالزم لسلب
 الانسان وهذا القسم له شرايط فى جانب الموضوع وشرايط فى جانب المحمول يرجع
 حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية فى القضيتين وتفاصيل ذلك كله واحكامه
 المذكورة فى المنطق فشران هذا القسم له خواص يماز بها عن باقى اقسام المقابيل
 احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف البوائى فان الفذين
 قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضافان يرتفعان كخالي المحل عنها والعدم والمملكة ايضا
 يرتفعان لعدم المحل او عدم استعدادهم على المشهور وثانيهما انه تقابل بحسب القول ^{القديم} _{الاصح}
 بخلاف البوائى فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجى واما التناقض فبحسب القول ^{القديم} _{الاصح}
 بمعنى ان القولين متقابلان واعتقادهما ايضا **قال** والعدم والمملكة وجهان لبعض

الاجاب

سو
 السن
 وانه

تخصص موضوعها **الى قول** هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والمملكة
 وعرفه المقام بانها نقيضتان تخصص موضوعهما العنى والبصر فان محلهما واحدان
 العنى عدم البصر لا عن اى شئ كان بل عن محل محض ويمكن انصافه بالبصر بخلاف
 التناقض كالتناقض لان الانسان فاق لا انسان عدم لانسانية عن اى محل كان فلهذا
 القسم يتغير ايضا فاما احدهما مشهور وثانيهما محقق اما المشهورى فالمملكة
 كل موجود فى موضوع من شأن ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه واذا
 عدم لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود فى وقت امكان وجوده فبالمملكة
 كالبصر والسن والشعر فى الراسية وقتها والعدم هو العنى والرد والصلح وقت
 البصر والسن والشعر فعدم البصر عن الجوف قبل ان يفتح عينيه وعدم السن عن
 الطفل قبل ان ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبي لا يكون من عدم المملكة
 لا يمكن الانتقال الى الوجود واما عدم البصر عن الجوف بعد فتح عينيه او عن
 الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعره لحيته عنه فنعدم المملكة واما التحقيق
 فهو اعرف فالمملكة بما هو كل موجود فى موضوع اعظم من ان يكون الموضوع من شأن
 شخصه ان يكون له ذلك الموجود فى وقت كما تقدم ومن شأن شخصه فى غير وقت
 كعدم اللحية عن كارد ومن شأن نوعه كعدم اللحية عن المرأة او من شأن جنسه
 كعدم الذكر عن المرأة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلق فان طبيعته
 الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعة الجنسية كالحوان قابلة له فالقسم الاول

اخضع من الثاني **قال** والمتضايان ومما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس
 الى الآخر **اقول** هذا هو العلم الرابع من اقسام المتقابل واعلم ان كل الاشياء
 باعتبار عقلها على ضربين احدهما لا يتوقف بعقله على عقل امر اخر وهو ما عداه
 المضاف من الماهيات لآخر وثانيهما ما يتوقف بعقله على عقل غيره وهو المضاف
 فلهذا عرفت المع المضافين بعقله ومما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس
 الى الآخر ثم ان هذا العلم ايضا ينقسم قسمين احدهما مشهور في والآخر حقيقي
 وذلك لان المضاف اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيما الى اخر ولا
 يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيما الى اخر فالاول هو المشهور في كماله والآخر
 مثلا من حيث ما ابواب فان كل واحد منهما لا يعقل الا مقيما الى اخر ولهما وجود
 اخر انهما ذات كل واحد منهما والثاني هو الحقيقي كما في الاب وبثوة الابن فانه
 ليس لهما وجود خارج عن كل واحد منهما مقيما الى الآخر **قال** والحق ان اضا
 لا وجود لهما في الخارج **اقول** اختلف الناس في وجود الاضافات في اعيانها
 فقال الحكماء انها موجودة في اعيان وقال المتكلمون انها موجودة في اراذان
 اصبحت الحكماء بان العقل يحكم بقوة السماء مثلا كما صادقا مطابقا للواقع فالقوة
 لا يجوز ان تكون امر اعمى لانها تنقيض الكيفية وهي الصادقة على العدم فتكون
 عدمية لاسيما كون صفة العدم ثبوتية واللازم ثبوتية واذا كان اللازمية عدمية
 تكون القوية ثبوتية وهو المظهر اصبحت المتكلمون بانها لو كانت موجودة في الخارج لفر

كون

التسل

التسلل واللازم باطل فكذلك المانفريان الملائمة ان الاضافة لو كانت موجودة في
 الخارج لكانت صفة قايمة لمحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون
 موجودة في الخارج فتكون قايمة لمحل اخر وتنقل الكلام اليه ويازم التسلسل وهو محال
 لان كل واحد على تقدير وجوده الاضافات في الخارج فلا تكون موجودة وهو المظهر قال شيخنا
 في هذا نظر لان القابل لعدم الاضافات يدعى سالبة كلية وهو لا شيء من الاضافات موجودة
 في الخارج وحسب لانه لا دليل له اذا قال اذا كانت الاضافات موجودة في الخارج فكما
 صفة قايمة لمحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة
 قلنا ممنوع لان القابل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض الاضافات
 دون بعض فجاز ايضا وجب حسيديان تكون اضافة الاضافات من الاضافات التي لا
 وجود لهما في الخارج **قال** وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المتقابلين
اقول قد عرفت انقسام كل معقولين الى المتلئين والمختلفين والمتقابلين وثبوت
 ان المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان في البحث في المتلئين فقال
 رحمه الله تعالى لا يجتمعان ايضا كما للمتقابلين ويؤيد ذهب كما شاعرة والاولى خلافا
 للتعذر اجماعا ولون بانها لو وجدت في محال واحد لم يكن بينهما ما يرفع كونهما اثنين و
 ذلك محال لان التعدد يقتضي التميز وانما قلنا انه لم يكن بينهما ما يرفع كونهما اثنين
 انما يكون باحدا مورثا اما الذات او اللوازم او العوارض والاقام الثلثة فيها
 صنفية اما الذات واللوازم فانها حاصلة لكل منهما والاما المتلئين واما العوارض

و
 ابراهيم
 تلخ قراته

فلا انها لما تكون بحسب المحل فاذا كانا معا في محل واحد فكما يعرض لاحدهما بحسب ذلك
 المحل يعرض للآخر ايضا بحسبه فلا تميز حينئذ فقد بان انه لو اجتمع الما اعتكازا و
 امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والفرق بينهما اثنا عشر **قال** الثاني المعقول
 اثنا ان يكون واحدا او كثيرا **الاول** انقسام المعقول الى الواحد والكثير من كونه
 العامة الشاملة للجزء والاعراض فالمعقول اما ان يكون منفصلا او لا يكون منفصلا
 فالاول هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان يكون واحدا بالذات او بالعرض لاني
 عدم قبوله العتمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض للحال في الجوهر المفرد
 او يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر المفرد ثم الواحد بالذات قد يكون واحدا
 بالمتخصص اي يكون ما نتا من الشك كزيد فان تخصصه واحدا لا اشتراك فيه وقد يكون
 لبا الشخص فلا جرم يكون له جهتان احدهما تعضي الكثرة والآخرى تعضي الوحدة فجمعة
 الكثير ان كانت متفقة فهو الواحد بالعرض كزيد وغرو فان نوعهما واحدا وهو
 الانسان والحيوان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانها واحدان
 بالحيوان الذي هو جنس لهما وهو واحد ثم الجنس قد يكون قسما وبعيدا ومتوسطا
 فالواحد بالجنس اما بالجنس القريب فكما قلنا في الانسان والفرس فان الحيوان
 جنس قريب لهما او بالمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان
 بالجنس المتوسط فهو الجرم النائي وبمرتبتين فكما لا انسان ولا شجر فانها واحدان بالجنس
 او بالبعيد فكما لا انسان ولا عقل فانها واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد

مقول

مقول بالتشكيك على هذه الانقسام بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اولى
 بالوحدة من الواحد بالعرض والواحد بالمتخصص اولى من الواحد من النوع بهما والواحد
 بالنوع اولى من الواحد بالجنس وهو اولى بالتشكيك منه بالمتوسط من البعيدة
 فالاحتاد في النوع يسهل ماثلة وفي الجنس يسهل بجائسة وفي العرض ان كان في الكم
 يسهل مساواة وفي الكيف يسهل مشابهة وفي المضاف يسهل مناسبة وفي المشكل يسهل شاكلة
 وفي الوضع يسهل موازاة وفي الاطراف يسهل مطابقة قوله والواحد بالنوع كثير الخ
 لان المنوع لا بد له من اشخاص لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقبة ثم تلك
 الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالاعتقاد وقد تكون خارجية وذهنية كالخاتمة
 قد تكون واحدا لا يميز كالشمس فان نوعه مختص في شخصه خارجا وقد يكون اكثر
 كالانسان وعينه من الانواع وواحد بالجنس كثير النوع لان النوع بالجنس لا بد
 له من انواع لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقبة قوله والواحد بالشخص
 الخ اعلم ان الواحد بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام اولا فان كان الاول انا
 ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو المتدار وهو عرض يقبل العتمة لذاته والنية
 من امكان ان يفرض فيه شي غير شي اخر كالبعاذ الثلثة فانه يمكن ان يفرض في
 كل واحد طرف غير طرف اخر او يصح عليه الانقسام لغيره كالجم الطبيعي فانه ينقسم
 لانقسام البعاذ القاتمة به فالجم على مرتبتين تعليم وطبيعي والتعليق هو نفس المتأدبر
 الثلثة الطول والعرض والعمق وانما هي تعليمية لانه انما يبحث عنه اهل العالم

الواحد

والله اعلم
بما
وراء
الحجاب

اعني اصحاب العلوم الرياضية والطبيعية ومحل هذه المقادير في طبيعتها لان حسيته بالنظر
الطبيعية وان كان الثاني فاما ان يكون ذارضا اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
او لا يكون فالاول كالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار اليه فتكون موجودة
مشارا اليها والثاني كالنقطة الساكنة عند من يثبت بتجردها ومن جملة اقسام
الواحدة الوحدة فان الواحد هو ما لا ينقسم فاما ان لا يكون له مفهوم غير ذلك
فهو الوحدة او يكون وهو ينقسم الى اقسام المتقدم **والحق ان الوحدة**
والكثرة من الامور الاعتبارية **الاول** الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية
فلا يفتقر في تصورهما الى اكتساب تعريف وتماثل في تعريف الوحدة بانها
عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة فانها عبارة عن كونه منقسمين تعريف
لفظي غاية تبديل لفظ حقيقي بلفظ جلي وهما من المخلوقات الثانية اي المتحصلة
في المرتبة الثانية من العقل وليس لهما في الخارج تحقق بذاتها فاما العقل
الشيء او لا شيء نتقل كونه واحدا او كثيرا فالوحدة والكثرة عارضان للعقل
او لا يتصور رفاها بانفسها بل يعرفها انها اركان اعتباريان وقد نازع في
اقوم من الادايل وجعلها عرضين موجودين في الخارج والحق ظاهرا واستدل
العدم على ذلك بتقريره ان تنقل لو كانت الوحدة موجودة في الخارج لزم
التسلسل واللازم باطل فالمفهوم مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في
الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة لا جاز ان تكون كثيرة وكذا

ذلك

لهم

لهم ايضا الشيء ببنائية لان الكثرة متافية للوحدة فتكون واحدة فيكون لها وحدة
وتلك الوحدة تكون موجودة في الخارج ايضا وتنقل الكلام اليها ونقول بما قلناه في
الوحدة الاولى ويلزم التسلسل والشيء فيه نظر فان الوحدة هي عبارة عن كون الشيء
منقسم كما قلناه ولا شك في ان هذا المعنى **والسلك** موجود مستحق في الوحدة سواء
اعتبرناه اولاً او ثانياً فيكون لها وحدة اخرى قلنا منقسم فان وحدة الواحد
عينيها اما الكثرة فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون
قائمة ببعض اجزائها محلهما او بكل واحد واحد من اجزائها لا جاز ان تقوم ببعض اجزائها
محلهما والا لكان الواحد كثر او لا بكل واحد واحد من اجزائها محلهما واللازم فساد ان
ان يكون الواحد كثيرا ايضا ان يكون العرض الواحد قايما بما لا يستغنى
والعنوان باطلان وهما لارمان من فرض وجود الكثرة خارجا فلا تكون موجودة
خارجا وهو المظن وفيه نظر لجاز ان تكون قايمة بالجميع من حيث هو مجموع **والثالث**
الثالث الموجود اما ان يكون قديما او حادثا **فصل** في الموجود اليه تقديم الحوادث
ايضا من الامور العامة وهي شئ حقيقي لا يجتمعان ولا يرفعان فان الموجود
اما ان يكون لوجوده اول او لا يكون فلا **فصل** في المحدث والثاني القديم في القديم
المتكلمون بامرين متلازمان احدهما مالا اول الوجود وثانيهما ما لم يسبقه العدم
وكذا المحدث اما الذي لوجوده اول او الذي يسبقه العدم فالقديم عند اصحابنا
والمحققين من المعتزلة كابي الحسين موافقه لهم لا غير وقال في ذلك جماعة فعندنا

هو الله وصفاته وعند شئ لا احوال فهو الله واحواله كما يقول ابو حاشم
 وعندنا لما يقف هو الله والعالم بحجته وعند الحزبانين القدماءه اثنان حيان فاعلا
 هما الله تعالى والنفس وواحد متفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا
 متفعلان هما الدهر والحلا والحق خلاف هذا كله لما ياتي من دلائل البتة وحيد الدلائل
 كون جميع ما عداه محدثا لا محدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعندنا شاعرة وعند
 الاشاعرة والمشتبهين ما عدا الله وصفاته وعند الحزبانين ما عدا الحية واتا
 الحكماء فيفسرون الحدوث بأعم من انفس المتكلمين ولتقرير كلامهم ان نقول ان تفسير
 الحدوث كما ذكرتموه انما ياتي بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا ياتي بالنسبة الى كل
 واحد واحد من اجزائه ولا بالنسبة الى كل العالم اما الاول وهو انه لا ياتي بالنسبة
 الى كل واحد واحد من اجزاء العالم فلان سبق الشئ على الشئ يقال على جهة معان
 السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فاننا نصور حركة الاصبع اولاً
 ثم تتبعها حركة الخاتم وان وجدنا معاني الزمان السبق بالذات وبقا الى
 السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على الشرط والواحد على الاثنين والفرق بينه
 وبين الاول ان الاول في القسم الاول يلزم من وجوده وجود المتأخر بخلاف هذا
 فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين **ج** السبق بالرتبة اما بالحس كسبق
 الاسام على الامور في الحروب واما بالعقل كسبق الجنس على النوع السبق بالشرف
 كسبق العلم على سقله والنبى على امته السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه وتبين عدم

الشئ على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان عدم ليس علة للوجود ولا
 بالوجه الثاني لانه يجمع فيه السابق والسبوق والوجود لا يجمع مع عدم ولا بالثالث
 اى بالرتبة والوضع وموظا هو ولا بالرابع لعدم كون عدم اشرف من الوجود
 فلم يبق الا الخامس ومعناه صندان زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان
 يستلزم الحركة لانه مقدارها والحركة تستلزم الجسم لانه معروفها وكل حادث يستلزم
 سبق حادث اخر فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوقا بعدم بالتفسير المذكور
 ثبت ان التفسير المذكور لا ياتي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان
 لم يثبت وجود حوادث لا اول لها وقتها حلتين فتعين الاول واما الثاني وهو
 انه لا ياتي بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما ان يكون جزءا من اجزاء العالم
 او لا والثاني محال والاول يلزم ان يكون نفس واجب الوجود لان العالم عندكم
 كل موجود سوى الله ثم فالغايير للعالم هو الله ثم والاول ايضا محال لان كون مجموع
 العالم مسبوقا لعدمه بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا لم
 يكن التفسير المذكور ياتي بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه
 فلا بد ان يفسر بما هو اعم من ذلك وهو ما كان مسبوقا لغيره فان لم يكن اجتماع
 السابق والسبوق فهو الحادث الذي فترتق اعني الزمان وان امكن فترتق
 الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان
 وجد يكون وجوده بعينه فلا يكون استحقاق الوجود سابق على الوجود لان ما

في قوله
 لا ياتي بالنسبة
 الى كل العالم
 ولا الى كل
 واحد واحد
 من اجزائه

في قوله
 لا ياتي بالنسبة
 الى كل العالم
 ولا الى كل
 واحد واحد
 من اجزائه

بالذات سابق على ما بالغير وانما قلنا لا يستحق الوجود لذاته ولم نقل بما يستحق
اللا وجود لانه لو استحق الوجود لكان متمنا وقد فرضناه ممكنا وانما قلنا ان
لا استحقاق الوجود سابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود لئلا يلزم
ان يكون الممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد حادثا لانه يستحق الوجود
بالغير وحسب ذلك لا يكون ممكن من الممكنات قديما وحادثا الا وهو موصوف
بهذا الحدوث فالفرق اذن بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني في
ما بين العام والخاص اذا كانت الزماني لا يجمع القديم الزماني والحادث
الذي يجمع القديم الزماني ولهذا قالوا بان العالم قديم بالزمان وان كان
محدثا بالذات واجاب المتكلمون على هذا الكلام بان الانشام حصل لبقينا
ذكرتم لانه لا بد له من دليل وان متمسك بالاستقواء وهو غير مفيد لليقين ثم ان
هنا قسم اخر من السابق فليس من النجاسة وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض
كالمستعمل في الوجود فانه ليس بالعلية على الوجوديين انه لو كان بالعلية لزم تأخير
المعذور في الوجود وهو محال وبما نرى ظاهر ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية
فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلول ولا بالذات اما اول قلنا
الاجزاء كما قلناه وانما ثانيا فلا متنازع اجتماع المضافين هنا في الوجود وامكانه
في التقدم الذاتي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل وهو محال
ولا بالشرف لتأخره في اجزاء في حد ذاته شرفا ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعا

س
الشيخ
لعله

اخر من التقدم وهو السابق بتقدير الزمان وحسب ذلك يمكن سبق العدم على
الوجود في تفسير الحادث بهذا المعنى فيكون عامنا للجملة العالم ولا بما يركز الكلام
في تقدم الباري ثم على العالم هو انما لو قدرنا وجود الزمان لانهاية لها لكان الله
يقع معها ولا يشترط وجود زمان مصاحب له نعم والا لزم التقدم وتسلسل الازمنة
ولما كانت هذه المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام **قال** قدس الله
روحنا والحدوث والعدم من الصفات لا اعتبارية **الحق** ذهب المحققون
الى ان العدم والحادث اعتبارا وان عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار
الماهية وسبق غيرها او سبق عدمها عليها لعدم سبق غيرها او عدمها عليها
فالاول حدوث والثاني قدم وليسا من الصفات الحقيقية في سرا عيان **والشيخ**
في ذلك الكرامية حيث زعموا ان الحدوث من سرامور الخارجية وبعض الاشاعرة و
عبد الله ابن سعيد حيث حكم بان العدم من الصفات الحقيقية الخارجية
واستدل لهم على مذهب الحقيقين بما نتدبره ان نقول لم يكن العدم
والحدوث من سرامور الاعتبارية للزم انما التسلسل او ان كان الشيء بنافيه
اللازم بتسمية باطلنا للزوم مثلثيات الملازمة انما لو لم يكونا ذهنيين لكانا
خارجيين لعدم الوساطة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فلها حسب
قدم او حدوث فان كان القدم حادثا لزم انصاف الشيء بنافيه وان كان قديما
كان له تقدم ونقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل وكذا نقول في الحدوث ان كان قديما

س
الشيخ
لعله

لزوم انصاف الشيء بمناقبه وان كان حادنا كان له حدوث وبازم التسلسل وفيه
 نظير لحران ان يكون قدم القدم عينه وكذا حدوث الحدوث فلا يلزم حينئذ تسلسل
 وايضا فانها اذا كانت ذهنيين بها ثابتان في الذهن فامكن ان يعرض لهما
 قدم او حدوث ويعود المحذور اجيب عن الثاني بان ذلك حينئذ تسلسل
 في الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وليس
 كذلك الامور الخارجية فلو لم يجوز عليها العدم **القول** القديم يتبع غيره
 وتقرير ما ذكره المصنف من انه قد ذكرناه في بيان حدوث الاحكام فلا وجه لعادة
القول والمحذور لا بد له من موثر **القول** ذهب اكثر المتكلمين الى ان
 الحكم يكون كل محدث مفتقر الى محدث ضروري مركوز في جملة كل ذي احوال
 فانما يحار اذا احتسب صوت الخشبة اسرع في مشيه وان لم يسمع احدا وليس ذلك
 الا لانه مركوز في خلقته ان هذا الصوت الحادث لا يكون الا من محدث ولا
 حاجة في ذلك الى توسط بيان امكانه بنا منهم على ان حدوث علة الاحتياج
 والمصنف لما كان عنده ان علة الحاجة هي الامكان استدلال على كون المحدث
 مفتقر الى الموتر بان يمكن وكل ممكن مفتقر الى الموترات الصغرى فلان المحدث
 كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان فقد انصف تارة بالعدم واخرى بالوجود
 فيكون قابلا لهما والا لاستحال انصافه بهما وكون المانعية تنصف بالوجود
 والعدم لا لانهما بمعنى امكانهما فقد بان ان كل محدث ممكن واما الكبير فلان

والقديم

فكل

الممكن لانه يمكن وجوده وعدمه من مقتضيات ذاته كقائمتا ودين بالنسبة الى ذاته وكما
 كان كذلك افتقرت الذات في انصافها باحدهما الى مرجح لاستحالة ترجيح اخذ
 الطرفين المتساويين لا المرجح ضرورة **القول** ومن هنا ظهر ان علة احتياج
 الاثر الى الموتر انما هي الامكان لا الحدوث **القول** اختلف العقلاء في ان
 علة الاحتياج الى الفاعل ما هي فذهب الحكماء الى ان علة الحاجة هي الامكان لا
 غيره واختاره بعض المتكلمين والمحقق الطوسي والمصنف وذهب متقدمو المتكلمين
 الى علة الحاجة هي الحدوث لا غير فذهب ابو الحسين البصري الى انها الامكان **ان**
 والحدوث معا فكل واحد منهما جزء العلة وذهب الاشعرى الى انها الامكان
 بشرط الحدوث واستدل المصنف على المذهب الاول بوجهين **القول** ما ظهر من دليل
 ان المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر الى الموتر وايضا فانما متى تصورنا معنى الامكان
 ولست ارى الطرفين بالنسبة الى الذات حكما بحاجة الممكن في انصافه باحد
 الطرفين الى سبب خارجي ضرورة مع ذهبنا عن كونه حادثا او غير ذلك
 فلو كان علة الحاجة هو الحدوث او جزءها او شرطها لما حصل تصور هاتين
 تصوره لكان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب واللازم باطل فاللزم
 مثله بيان الملازمة ان الحدوث كيفية الوجود لان الحدوث هو الوجود وقا
 بالعدم والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف هنا متأخر
 عن ايجاد الموصوف بالذات تاخر المعلول عن علته وايجاد الوجود متأخر عن ايجاد

لا اثر اليه في الوجود فاحترابا للطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات فلو كان
 الحدوث علة لاحتياج لتاخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان
 بالطبع فيكون متقدما متاخر متاخر متاخر وهو محال او رد جدت رحمه الله على هذا
 الدليل فان القائل يكون الحدوث علة لاحتياج لم يفسر بما ضرر به بل يفسر بأنه
 خروج الماهية من القدم الى الوجود وهو بهذا التفسير ليس متاخر عن الوجود
 لانه ليس صفة له بل الماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكره لم يفسرهم
 عن علة الاحتياج التي هي فاعلية لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه
 نظروا انه لو كان الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعد الحدوث
 اللهم الا ان يقال ان علة الاحتياج هو الحدوث في حالة العدم لا مطلقا
 وحسب جاز ان يكون الغائية في حالة الوجود شيئا اخر غير الحدوث وهو
 استمرار الوجود ولا استبعاد في بعد الغائية في حالتي العدم والوجود ولا في
 ادعاء الضرورة على كون الامكان علة وان كان قد يحصل فيه شك بسبب
 تصور الاطراف **قال** الرابع الموجود اما ان يكون موثرا في غيره الخ
الاول تنقسم الموجود الى العلة اعني المورث والى المعلول اعني لا اثر ايضا من
 الامور العاتية فلماذا ذكره هنا ولماذا ذكر ان المحدث مفتقر الى المورث اذ فيه
 بذله ونسبه الى المختار والموجب وتوزيع ان نقول الموجود اما ان يكون موثرا
 في غيره اي مفيدا للوجود غيره او اثرا لغيره اي مستقيدا للوجود من غيره فان

في
 الوجود
 الحقيق
 قسمة

كان

في
 الوجود
 الحقيق
 قسمة

كان لاول فاما ان يكون مع امكان ان لا يؤثر ولا ينفذ الوجود فاول من
 الفاعل المختار والثاني هو العلة الموجبة كما لنا في الاحراف وان كان الثاني
 من القسم الاول فهو المعلول وقد اطلق المصنفون على تنبيه المورث موحدا
 واثره موحدا والحق على تنبيهها علة ومعلولا **قال** ولا يمكن ان
 تكون العلة نفس المعلول **الاول** العلة اما ان تكون نفس المعلول او
 جزء او خارجة عنه والاول باطل لان العلة متقدمة على المعلول والشيء
 لا يتقدم على نفسه فبقي اما ان تكون جزءة او خارجة عنه فان كانت جزءة
 فاما ان يكون وجود المعلول معها بالضرورة او بالفضل فان كان الاول فهو
 العلة المادية كقطع الخشب للسري وان كان الثاني فهو العلة الصورية
 كشكل السري وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون معها وجوده او لاجلها
 وجوده فان كان الاول فهو العلة الفاعلية كالنجار للسري وان كان
 الثاني فهو العلة الغائية كالحيوس مثلا على السري اذا تقدر هذا
 فهنا فزايد ان العلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة فالناحية جميع
 ما يتوقف عليه وجود المعلول والناقصة بعضها ويدخل في الناقصة حصول
 الشرايط وارتفاع الموانع ومما راجع الى تنقسم العلة الفاعلية الى
 المادية **قال** انه ظهور ما قلناه ان كل واحدة من العلل الاربع على حد
 علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول **ان** العلة

الغاية علة بما هيها للمعلول لا بفاعلة لعلية العلة الفاعلية من حيث انها
 حاملة للفاعل على الفعل فتكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة في وجودها
 للمعلول لانها تحصل بعد حصوله فتكون بهذا الاعتبار متأخرة فهي متقدمة
 متأخرة باعتبارين **د** ان كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر
 لان امكانه يستلزم الفاعل والغاية وتركيبه يستلزم المادة وهي اجزاء
 ولا بد من هئيه اجتماعية وتلك صورته **قال** والعلة قد تكون بالذات
الح اول العلة اما ان تكون مقتضية للمعلول لذاتها او لاداء الاول هو العلة
 بالذات كالسقمونيا اعني المحمودة لازالة التشنج لذاتها والثاني هو العلة
 بالعرض كالسقمونيا ايضا في حصول التبريد فانها لما زالت التشنج لذاتها
 لزوم عنها حصول التبريد وهو حاصل بالعرض **قال** ولا يمكن ان يكون للمعلول
 شخصه علتان تامتان **الح اول** المعلول على سمين شخصي ونوعي فالشخص لا يجوز
 ان يجمع عليه علتان تامتان لان العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه
 وجود الشيء ويحجب بيان وجوب وجود المعلول عند وجود علة التامة
 والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك المحيضية مستغنيا عن العلة اذا عرفت
 هذا فنقول لو اجتمع على المعلول الشخص علتان تامتان لزوم استغناؤه
 عنها خالدا حاجته اليها واللازم باطلا فاللازم مثله بيان الملازمة ان ذلك المعلول
 بالنظر الى كل واحد منهما يكون واجبا بها فيكون مستغنيا عن الاخرى ولو فرض للآخرى

فيتها شريكان ايضا واجبا بها مستغنيا عن كل واحد فيلزم استغناؤه عنها خالدا حاجته
 اليها فيكون مستغنيا مستغنا **قال** ويمكن ان يكون للمعلول نوعي علتان مستقلتان
الح اول المعلول النوعي يجوز ان يجمع له علل كثيرة بمعنى ان بعض افراده يكون
 واقعا بعلة والبعض الاخر يكون واقعا بعلة اخرى وهكذا الحرارة النوعية فان
 بعض افرادها الحرارة النارية واقعا بالحرارة لبعض الاخر الحرارة الدورية والوقود
 وامثال ذلك كل واحد واقع بعلة غير علة الاخرات اذ انظر الى كل فرد من افراد
 على حدة فانه يتبين ان يجمع له مع علة اخرى لما قلناه من لزوم الاستغناء
 حالة كاحتياج **قال** ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركيب علة **الح اول**
 يريد ان يبين ان المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز ان يكون له علة مركبة
 وتقريره انه لو كان ذلك لكان لا يخلو اما ان يكون كل واحد واحد من اجزاء تلك
 العلة على حدة له تأثير في ذلك المعلول او في شيء من ابعاضه او لا في ذلك المعلول
 ولا في شيء من ابعاضه والاول باطل واللازم ان يجمع على المعلول الواحد الشخص
 علل كثيرة وقد تقدم بطلانه وكذا الثاني لانه مستلزم لوجود الابعاض لذلك
 المعلول فيكون مركبا وقد فرض واحد من جميع الجهات **قال** والثالث
 وهو ان لا يكون شيء من تلك الاجزاء تأثير في المعلول ولا في ابعاضه فاما ان يحصل
 عند اجتماع الاجزاء امر باعتبار يحصل ذلك للمعلول او لا فان كان الثاني لم يكن
 ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من اجزائها ليس

الشيء
 بلغته قدراته

مركب

لما يتوفا في ذلك العلول ولا في شيء من ابعاضه والافرض انه لم يحصل عند اجتماع
امر يقتضي ذلك العلول فلا جرم لم يكن ذلك العلول معلولا لتلك الماهية المركبة
وقد فرض معلولا هذا خلف وان كان لا اول يكون ذلك الحاصليا محققا
هو العلة في ذلك العلول لان وجوده وجب وبعده اشتق وليس مرادنا
بالعلة الا ذلك وحسب تشغل الكلام اليه ونقول اما ان يكون بسيطا او
مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون مستقيما عن تلك الاجزاء اولافان
كان الثاني لم يكن التركيب المفروض اولافا حاصلا في العلة بل الثاني قابل
العلة ان كان ذلك البسيط ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة ان
كان حاصلا من اجزاء والافرض ان التركيب مفروض في العلة هذا خلف
ثم انما نقل الكلام الى كيفية حصول ذلك البسيط من تلك الاجزاء ونقول اما ان
يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تأثير في ذلك البسيط او في شيء من ابعاضه او لا في شيء
في شيء من ابعاضه الى اخر الكلام حتى يلزم التمسك وان كان لا اول اي انه يكون مستقيما
عن تلك الاجزاء لم يكن لتلك الاجزاء تأثير في ذلك العلول ولا في علة البسيطة
فلا يكون لها مدخل في التأثير البتة وان كان مركبا فنقلنا الكلام في كيفية تأثيره
في ذلك العلول البسيط ونقول فيه ما قلنا في الاول الى اخر الكلام فالخاتمة
لو امكن ان يكون لعلول بسيط من كل وجه علة مركبة للزم اما اجتماع علل كثيرة على
معلول شخص او تركيب ما فرض بساطته او فرض ما ليس بمرتبة اثر او خلاف ذلك

او التسلسل والافاق كلها باطلة فتاثير العلة المركبة في العلول البسيط باطل
وهو المظهر **قال** ولا يمكن تاخر العلول عن العلة التامة الى **قال** قد عرفت
ان العلة التامة ما هي وحسب نقول يمنع تخلف معلولها عنها والا لزم اما
الترجيح بلا مرجح او فرض ما ليس بعلة تامة علة تامة وكلا الامرين بيان **قال**
اللزوم ان نقول لو لم يوجد العلول عند وجود علة التامة لكان وجوده حين
يوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة اليها
ان يكون متوقفا على مرجح اولافا الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ومن
الاول يلزم ان لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة **قال** وعلة عدم
عدم العلة **قال** لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود او عدم
ليسا وبها بالنسبة اليها افتقر في اقصاها بحدما الى مرجح خارجي وذلك ضروري
ولما بين علل الوجود شرح في تبين علة عدم فقال علة عدم عدم العلة
اي في العقل شيلا اذ قيل لم كان العلول التام في معدوما واجب بقولنا
لعدم علة ولا شك ان ارتفاع العلول عند ارتفاع علة ضروري واما
ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات او بامر اخر لزم
له فنقول استدلالا على كون عدم العلة علة لعدم العلول في بعض قضاياها
بان عدم العلول حينئذ لا يجوز ان يستند الى ذاته ولا لكان متنعلا الى وجود
شيء غير عدم علة لان عند وجود علة يجب وجوده فتاثير ذلك الشيء في عدم ان

كان عند وجود علمه بالوجود لم يزل ان يكون مرجوحا بالنظر الى علة وجوده و
معدوما بالنظر الى علة عدمه هذا خلاف ولا ترجح لاصحها لان فرضنا ما تامين
وان كان عند اختلاف بعض شرايط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان مقتضى
العدم هو عدم ذلك الشرط والجزء لا غير ولا الى عدم شيء غير واجزاها وشرايطها
لان ما عدا العلة واجزاها وشرايطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه
الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فاما لما يحتاج الى العلة فان
حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم بعدمها والحق
الطوسي قال في قواعد عدم العلة كالعلة لعدمها لا بعد ما ليس بمتنبه
لانها عدم العلة فكيف تكون علة حقيقيه واعلم ان العلية والعلمية من
الصنات الاعتبارية لاسيما الوجودها في الخارج والالزم التمسك
امكن الاحتياط بالوجود وبالعدم المشابه للوجود كاعلم الملكات لان لها خطا
في الوجود ولهذا انتقلت الى الحل كانتقال الوجود الى الحل وحيث كانت تلك
الاعدام متمايزة بحسب ما يميز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة وبعضها معلول
كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم العلول وكذا عدم الشرط علة لعدم
المشروط وامثال ذلك - ولا يمكن استناد كل واحد من الشئيين الى
صاحبه وهو الدور الخ - لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال
الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من

العدم

العدم
وراه

السبق

الشئيين على صاحبه فيما هو متوقف عليه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف **أ**
على **ب** و **ب** على **أ** او بمراتب كما يتوقف **أ** على **ب** و **ب** على **ج** و **ج** على **د** وعلى
او يسمى الاول دورا مصروحا والثاني مضمرا وهو محال بقسميه والالزم كون الشئ الواحد
موجودا معدوما وهو محال وذلك اذا توقف **أ** على **ب** مثلما كان متوقفا
على **ب** وعلى جميع ما يتوقف عليه **ب** اثنا بواسطة او بواسطة ومن جملة علمها
يتوقف عليه **ب** الالف نفسه فيكون الالف موقفا على نفسه والموقوف عليه من
حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدما والموقوف من حيث انه
موقوف يكون متأخرا فيكون الالف متأخرا فيلزم ان يكون متقدما متاخر معا والنتيجة
من حيث انه متقدم يكون موجودا قبل المتأخر فيكون المتأخر صنفه معدوما فيكون مرجوحا
معدوما معا وهو محال ويولان من الدور فيكون محالا وهو المظهر - ولا يمكن
لتسلسل العلل والعلولات الخ - التسلسل سريعا عن وجود ما لا يتناهى من
الاعداد والحق الحكما والمتكلمون على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان
كل عدد فرض غير متناه فانه باطل لانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلا للزيادة
والنقصان فهو متناه واما الحكما فترطوا الحصول لبطلانه حصول امرين ان
يكون احاده موجودة معا - الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب الوضعي كما في
الاجام والقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والعلولات وكلما لا يحتاج فيه هذان
الامر ان لم يحكما ببطلانه وجوزوا عدم تناسله وان حصل احدهما دون الآخر وذلك

العدم
وراه

جوزوا في الحركات العقلية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء متناهية لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود وكذا النفوس جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب بكماعتين فيها
لعدم كون بعضها علة للبعض وعدم تجزئتها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت
اجزائها مجتمعة في الوجود اذا تقرر هذا فاعلم ان المقصود استدلالنا بطلان التسلسل
الذي اجتمعت فيه هذان الشرطان ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم
يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود
وتقرير ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع
الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا لا يتحقق الى كل واحد منها وهي ممكنة والمتقرر
الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن ولا يمكن لاجله من موثر فالمجموع لا بد له من موثر فالموثر
فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لاجب ان يكون الموثر فيه نفسه لان الموثر
مستقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه وهو محال ولا جابز ان
يكون الموثر فيه جزؤه لان الموثر في المجموع موثر في كل واحد من اجزائه ومن
جمله تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون موثر في نفسه وهو محال لما قلنا بل ويكون موثرا
في غلله المتقدم عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن
الموثر فيه نفسه ولا جزؤه يتعين ان يكون الموثر فيه هو الخارج والمخارج عن مجموع
العلل والمعلولات يكون واجبا فيكون الواجب موجودا قبل تنقطع السلسلة
وهو المظهر وهذا نظرنا اذا فرضنا الموثر خارجا لا يلزم ان يكون واجبا لاجب ان يكون

خارجا عن مجموع السلسلة لاجب مجموع الممكنات فمن الجائز ان يكون هناك ممكن
خارج عن السلسلة المذكورة ويكون هو العلة لجلتها ويكون عليه الواجب
ممكن اخر غير الواجب ويلزم سلاسل غير متناهية وعلى كلا التقديرين لا يلزم انقطاع
السلسلة فالاولى ان يقال لاجب ان يكون الموثر في مجموع السلسلة خارجا لا
اذا كان علة للسلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد واحد منها لانه لو وقع كل واحد
من السلسلة بغيره لو وقعت السلسلة من غير حاجة اليه هفت واذا كان علة لكل
واحد منها لزم توارده على كل واحد من تلك الواحد احدهما ذلك الخارج والافرى
علة التي توجد في السلسلة وذلك محال لما تقدم فلما يكون الموثر في السلسلة
خارجا وحسبنا نقول لو كان تسلسل علل ومعلولات لزم اما تأثير الشيء
نفسه او في غلله او اجتماع علة على معلول واحد والكل محال لاجب من التسلسل
فيكون محالا وهو المظهر قال ويمكن استثناء علة على سبيل آخر
القول ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الالات
والقوابل لا يصير عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين واخالفوا
المصاحح الحكماء بان الواحد حق من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم اتا
التركيب في ذلك الواحد او التسلسل واللازم بتسمية باطل فكذلك الموزع بيان
الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا كالف كان موزع صدره غير موزع
تصدره بدليل انا نفعل احدهما ونذهل عن الاخر وكل امرين هذا شأنهما

النسبتان لأمريين مختلفين فيكون ذلك الواحد مركبا والفرق انه بسيط هـ
 آجاب المقام بان هذا خطأ فانه يمكن اختلاف النسب عند اختلاف الجثيات
 فان الامكان انما هو القابل من حيث انه قابل والوجوب لا من حيث انه فاعل
 وهو من حيث هو موجودا فاحاصل ان تكثر الجثيات لا يقتضي تكثر الكوا
 الخامس الموجود ان منع نفس تصور من الشريك فيه **الح**
 تقسيم الموجود الى الجزئى والكل ايضا من الامور العامة وتقرير تشبيه
 ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصور اى من حيث انه متصور
 ما بغض عن وقوع الشريك اى من اشتراكه بين كثيرين وحله عليها او لا يكون
 ما بغض بل يقع فيه ويجعل على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئى كزبد الماء لا ينفصل
 من حيث تعلق الاشياء به فنولنا هذا زبد يمتنع حمله على غيره كاشتراك
 وان كان الثانى فهو الكل والكثير من المشتركين فيه افراده كالانسان فانه
 صادق على زيد وعمر وبكر وغيرهم من افراد التي يمكن حمله عليها
 ثم افراده قد تكون ذهنية لا غير وقد تكون خارجية **ق** هذا تقسيم الكل
 بالنظر الى افراده في الخارج وعدم وجودها فيه فعلى وتقرير ان يقول
 افراد الكل اما ان لا يكون لها وجود في الخارج بل في الذهن لا غير فاما
 ان لا يصح وجودها في الخارج البتة فذلك كتركيب البارى او يصح وجودها
 فذلك كجبل من ياقوت وكمر من رقيق فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا

الاشياء
 المعنوية

وجوده

الكل

الكل اذ يكون لها وجود في الخارج فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا او كثيرا
 فان كان واحدا فاما مع استتاع غيره فكل واجب ثم اومع احكامه فكل شئ وان كان
 كثيرا فاما ان يكون متماثيا في العدد فكل كواكب السيارة فانه منحصر في التركيب
 السبعة المشهورة ومنه عدد متناه او يكون غير متناه فذلك كالنفس لما طغى عند
 من يقول بحدوث النفس وابدية العالم **قال** والكل اما نوع ان كان نفس
 الحقيقية **الح** هذا تقسيم اخر للكل بالنظر الى نسبتة الى حقيقة افراده وتقرير
 ان نقول الكل لابد له من افراد والا فزاد لابد لها من حقيقة فاما ان
 يكون ذلك الكل نفس حقيقة افراده او جزئيا او خارجا عنها فان كان الاول اى
 يكون نفسها اى النوع كالانسان فانه نفس ماهية زيد وعمر وبكر واما لها
 انما تزيد عليها بالعوارض الشخصية من الابن والوضع والكيف واما لها ويرسم
 للكل المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثانى
 فاما ان يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها اولافان كان الاول
 هو الجنس كالحوان فانه جزء من الانسان والفرع وغيرهما وكل الجزء المشترك
 بينهما وغيرهما اذ لا مشترك بينهما الا هو واما نفس الحيوان اودا فله فيه ويرسم به
 الكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثانى اى
 لا يكون تمام المشترك اى بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة كالفصل كالمناطق
 بالنسبة الى الانسان والمصالح بالنسبة الى الفرس فان كل واحد من المناطق والمصالح

مبرز لما هو منه عن غيره ويرسم بأنه الكلي المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في وجوده
 وإن كان خارجاً فاما أن يكون مختصاً بذلك الحقيقة بحيث لا يوجد في غيره هاد ذلك
 له الخاصة كالصالح فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص بها وترسم
 بأنها الكلي المقول على حقيقة واحدة قولاً عرضياً وان لم يكن مختصاً بها بل يوجد
 فيها وفي غيرها وذلك هو العرض العام كلما شئ فانه مشترك بين الانسان
 وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقةها وليس مختصاً بها من الحيوان
 ويرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالتحقيق قولاً عرضياً فالكلي
 اذن خمسة استقام نوعه ووضعه وجنس وخاصة وعرض عامه وفي قول المصنف
 او جنس ان كان جزوها المشتركة تغلظ لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس
 فانه جزو الماهية وهو مشترك بينها وبين غيرها وليس جنساً بل وصلاً اما
 اذا امتدنا بالتمام كما ذكرناه اندفع الايراد قوله ويقال للثلاثة الاول بذاته
 أي الثلاثة الاول اعني النوع والجنس والفصل فبذلك لها الذاتي اما النوع
 فلانه نفس الذات واما الاخران فلانهما منسوبان الى الذات بكونها جريئاً لها
 والمستنوب الى الذاتي ذاتي والاخيران اعني الخاصة والعرض العام يتناول
 لهما العرضي لكونهما عن الذات وعروضهما لهما هذا على مصطلح الشيخ في الشنا
 واما على ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس
 الذات والشيء لا يثبت لنفسه فعلى كمال التسمية الى الذاتي وغيره ثنائياً فان الكلي

اما ذاتي او عرضي وعلى الثاني التسمية ثلاثية فان الكلي اما ذاتي او عرضي
 ما ليس احدهما الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود ثم وصفاً
 وفيه مباحث الاول في اثباته هاهنا موجود بالضرورة **المطلب الاول** لما فرغ
 من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب ثم شرح في بيان
 اثباته الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن واستدل المصنف
 اثباته بطريقة الحكائي هذا الباب وهو ان ننظر في الوجود ونفسه حتى يشهد بوجوده
 واجب الوجود ومن طريقته شرفية اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله **اولم يكن**
بربك انه على كل شيء شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محدث وكل محدث
 مفتقر الى الموثق فالعالم مفتقر الى الموثق ومن طريقته التحليلية واليهما اشير في الكتاب
 العزيز بقوله **سبحهم ايانا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق** فالاول
 برهان لمحي والثاني اني وتقرير الاول ان نقول هاهنا موجود بالضرورة فان
 كان واجباً ثبت المظهر وان كان ممكناً افتقر الى موثق لما تقدم من احتياج الممكن
 الى الموثق ضرورة فان كان واجباً ثبت المظهر وان كان ممكناً افتقر الى الموثق فان
 كان هو الاول لزم الدور وان كان غيرهما فان كان واجباً او مستهيكاً اليه ثبت
 المظهر وان كان ممكناً افتقر الى كلام وهكذا احتيج اليهم اما الانتهاء الى الواجب او
 التسلسل لكن الدور والتسلسل ان يفيهم الانتهاء الى الواجب وهو المظهر وفي قول
 المصنف ان كان واجباً ثبت المظهر والالزام ليس نظر لحوا ان يكون الموثق ممكناً

السند
 لغته

والموت في ذلك المكان واجبا وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاول ان يقال فان
كان واجبا او منتها الى ثبت المظهر والالزم التسلسل وهما برهان
غير متوقف على اثبات الوجود والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه
وهو محترعات العلامة سلطان المحققين وارتث الانبياء والمرسلين
نصير الملة والحق والمدني علي بن محمد القاشي قدس الله سره ومخطين
القدس سره وبينا انه يتوقف على تقدير مقدمتين احدهما تصورية
والاخرى تصديقية اما التصورية فنحن ان مرادنا بالوجوب التام ما يكون
كافيا في وجوده وانما التصديقية هي انه لا شيء من الممكن بوجوب تام له
من الاشياء وبينا ان ايجاد الممكن لعين متوقف على وجوده ووجوده
من غير ما يجاد له لعين من غير ما اذا قدر هذا فنقول ههنا موجود بالضرورة
فيقتضي موجب تام بوجبه وليس ذلك ممكنا لما قلناه في المقدمة القصيدة
فيكون واجبا فيكون الواجب موجودا وهو المظهر وعلى هذا البرهان
نقصان اجماليان اما الاول فانه ان يقال لو كان هذا البرهان حقا لزم
قدم الحادث البعدي واللازم باطل فالمراد من مثله بيان الملازمة ان الحادث
اليومي ممكن منقضي موجب تام يورثه وجوده وليس ذلك ممكنا كما
قلتم فيكون واجبا وهو المدعى وقدم العلة يستلزم قدم المعول فيكون
الحادث اليومي قد ياوره باطل والجواب اننا لانسلم انه يلزم من قدم

الواجب

الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اذا كان محتملا
فلما الموت ههنا محتملا كما سيجي في موضعه فلا يلزم قدم الحادث اليومي اما
الثاني فتقربوا ان نقول لو صح وليكم لزم ان لا يكون في الوجود موت غير
الله سبحانه ببيان ذلك ان الاثر الممكن لا يقتضي موتا وذلك الموت ليس
بممكن كما قلتم فيكون واجبا فيلزم ان يكون الواجب متفاعلا للكل وهو
يتناقض مذهبيكم في ان العبد فاعلا واجبا بحسب بالزامية فان المراد
بالموت في قولنا لا شيء من الممكن بوجوب لعينه هو التام كما اشترانا اليه لا
انه ليس بموت مطلقا وحينئذ جاز ان يكون موتا ناقصا ولا يلزم ان
يكون موتا تاما فاما لا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا لفعله ولا مباشرة
قريبا بالنسبة اليه اذ هو موت ناقص لا موت تام لتوقف فعله على وجوده
وعلى الالات والقدرة وغير ذلك والعايل يكون العبد موجبا للموت
كونه تاما اي كافيا باستقلاله لوجود اثره بل اراد انه مباشرة قريب وان
لم يكن تاما وجوده نفس حقيقته التي تختلف الناس
في وجود واجب الوجود ثم هل هو نفس حقيقته في الخارج امز ايد عليها
فذهبت الاشاعرة الى الزيادة والحكما والمحققون من المتكلمين الى انه
نفسها واختار المقام واستدل عليه بوجهين آ انه لو لم يكن وجوده نفس
ماهية لزم ان كانه باللازم باطل فالمراد من مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن

اما

ج

موت

نفسها لكان زائدا عليها صفة لها لانه يقال ماهية موجودة والصفة مفتقرة الى
 موصوفها خارجا وهذا اما خارجا وظاهرا واما ذهنا فلانه لا يمكن عقلها
 الا مع فتكون مفتقرة اليه في العقل وكل مفتقرة الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون
 وجود الواجب نعم ممكنا فيلزم امكان الواجب ههنا واما بطلان اللازم فظاهر
 لا لولم يكن وجوده نفس ماهيته للزم افتقاره الى غيره او تطرق العدم
 اليه وانما تأثير العدم في الموجود او وجود الماهية مرات متعددة او الدور والانس
 واللوام باسرها باطلة وهي لازمة من كون وجوده زائدا على حقيقة فيكون
 باطلا فيكون نفسها وهو المظهر بيان الملازمة انه لو كان وجوده زائدا على ماهية
 لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والموصوف غيرها والمفتقرة الى
 غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفتقرة الى الموصوف والصفة التي هي الوجود
 هنا مفتقرة الى الموصوف فالموصوف فيها اما ماهية الواجب او غيره فان كان الثاني لزم
 افتقار الواجب الى غيره وهو محال وهو اللازم الاول وان كان الاول فاما ان يكون
 تؤثر الماهية فيه وهي موجودة او هي معدومة فان كان الثاني لزم تطرق العدم
 الى ماهية الواجب وهو محال وهو اللازم الثاني ولزم ايضا تأثير العدم في
 الوجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث وان كان الاول اى تؤثر في
 موجودة فاما ان يكون موجودا بهذا الوجود او بغيره فان كان الاول لزم وجود
 الماهية مرتين وهو مخصص الحاصل وهو اللازم الرابع ولزم ايضا توقف الشيء على نفسه

القديم

وقد مر على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس ان كان الثاني اى
 يكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا في الوجود
 الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلة وهو محال وقد بان انه
 لو كان وجوده زائدا على حقيقة لزم هذه اللوازم الستة او اثنان منها ولو احدى
 واحد منها محال على حد ممكن فلو وضعها كذلك وهو المظهر اخرج القائلون بالزائد
 على حقيقة بان ماهية غير معلومة ايا ان ماهية غير معلومة فلا ياتي واثنان
 وجوده معلوم فلان وجوده هو الوجود المشترك العام ومومن المعلومات البدئية
 كما تقدم فيكون زائدا عليها وهو المظهر والجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك
 المعقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص
 ووجود الممكنات لان القول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها العدم كونه نفسها
 او جزؤها لا استحالة التفاوت في الماهية واجزائها والوجود المدعى كونه عين حقيقة التي
 هي غير معلومة وهو وجوده الخاص به القايير بذاته الذي يستحيل حمله على غيره ولا يلزم
 مغايرة الوجود العام لحقيقة مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروف له والخاص
 ان الواجب نعم وجودي كما اشترنا اليه في اول هذا الشرح ادها شامل له ولغيره من الموجودات
 وذلك هو المعلوم والثاني يخص به وذلك غير معلوم وهو لا يبدى الى
 هو الذي لا الوجوده والابدي هو الذي لا الوجوده اذ انقضى هذا فنقول لم يكن البادئ
 اذ لا يبدى لطرف العدم عليه اما قبل وجوده على تقدير نبني الالاهية وبعد وجوده على تقدير نبني

وجوده معلوم
 ان العدم مغاير لما لا يكون محال

بلغت قراته

كماله بغيره وكلما تطرف العدم اليه يكون مكانا ولو لم يكن البارى نعم ازليا وابديا لكان مكانا
 لكن ثبت انه واجب الوجود ههنا **البحث الثاني** في انه نعم قادر على كل فعل **المسألة**
 لنا انه لو كان موجبا لزم قسمة العالم الى **البحث** لما فرغ من اثبات الذات شرع في اثبات
 الصفات وابتدأ بالصفات البشوية ككونها وجودات والسلبية اعداها والوجود
 استوفى من العدم والاشرف مقدم على غيري وليس مرادنا بكونها وجودات كونه ثابتة في الخارج
 بل المراد ما يقابل السلبية اعم من ان تكون ثابتة في الخارج او في الزمان فثبت بالاعتدال
 لتوقف اصل الوجود عليها فاما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على حكمه ولذا ذكر العلم
 بعد المعتدلة وقد عرفت من قبل تعريف المقادير المختارة والفعل الموجب ونقول في بسط
 هذا ان الفاعل اذا صدر عنه الفعل فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه وله
 داع الى الطرفين اومع استناعه ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داع الى
 الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركة المنسوبة اليه من قيامه وقعوده
 وامثاله والثاني هو الموجب كالنار في احراقها والشمس في اشراقها فظهر الفرق بين المختار
 والموجب من وجوه **ان** المختار يمكنه الفعل والترك بالنسبة الى فعل واحد والموجب بالنسبة
 الى فعلين **ب** ان المختار يجوز تأخر فعله عنه والموجب يتعذر تأخر فعله عنه **ج** وجب كون المختار
 عالما بفعله بخلاف الموجب **د** انه قد استشهد بين التوهم على المتكلمين ان الفلاسفة
 قالوا بان يجب ان الله نعم المذكور والمحقوق فيفنون صفة هذا التوهم ويقولون
 بانهم يقولون باختيار نعم وقد حقق المحقق الطوسي قدس الله نفسه موضع الخلاف في نقضه

في
 في
 في

وقال الحكماء يقولون كفا على فعل بارادة مختار سواء قارنه فعله في زمانه او نافر عنه وموضوع
 الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في الداعي وذلك لان الحكماء يجوزون تعلق الداعي بالوجود مع
 انضمامه الى المعتدلة والداعي زليان فالفعل الزلي فحينئذ نقولوا يقدم العالم والمتكلمون
 يقولون انه لا بد عموما الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او
 تقدير الزمان ويقولون ان هذا الحكم ضروري اذ لو عدل الى الموجود لزم تحصيل
 الحاصل وهو محال اذ انقضى هذا فنقول استدل الحكماء على كونه نعم مختارا بما نقدره انه لو
 لم يكن البارى نعم مختارا لكان موجبا وكما كان موجبا كان العالم قديما لكن ثبت ان
 العالم ليس بقديم فلا يكون البارى موجبا فيكون مختارا وهو الماهم اما الصغرى فغير
 الشروعية الاولى فلعدم الواسطة بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبرى اعني الشروعية
 الثانية اعني كمالا كان موجبا كان العالم قديما فلا بد ان يكون موجبا لذاته اي من غير
 توقف على شرط او لا لذاته بل مستوقفا على شرط فان كان الاول لزم قدم انزه وسجل تأخر
 عنه لما عرفت من وجوب وجود المعلوم عند وجود علته الثابتة ويستحيل تأخر العالم
 عنه حيث قد ثبت قدم البارى لزم كون العالم قديما وان كان الثاني فاما ان يكون
 ذلك الشرط قديما او حادثا فان كان قديما لزم قدمه ايضا لان عند وجود العلة وشرطها
 يجب وجود المعلوم وحيث ما قديما فالملول قد يمر ايضا وان كان حادثا نقلنا
 الكلام اليه وتلك حيث انه يستدل الله نعم فاما ان يكون تأخره فيه لذاته او بشرط قد بينا ان قدم
 العالم ايضا او بشرط حادث ونقل الكلام اليه ومعلوم ان اولهم النسخ

في
 في
 في

قال باري موجب الحق لما ذكر الدليل على نفي كونه نعم موجبا اشار الى جهة القائلين بالا
 وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب عنها ونقد برحمتهم انه كلما كان العالم قديما كان
 الموت فيه وهو الله نعم موجبا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملائكة فكلما كانت كالحالة
 كون القديم اثر المختار لما قرع من ان الداعي لا يوجب الا لا المعدوم فيكون الموت فيه
 موجبا وهو المله اذ لا واسطة بينهما واما حقيقة المقدم فلان كلما يتوقف عليه التأثير في
 وجود العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لم يدم العالم لان عند
 وجود العلة التامة يجب وجود العلول اذ لو جاز عدمه حينئذ فلفرض عدمه
 في ذلك الوقت ووجود في وقت اخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم
 اما ان ينفكر المرح غير الاول او الاول فان انفكر المرح لم يكن كلما لا بد منه في التأثير
 حاصل او لا الفرض انه حاصل هفت وان كان الثاني اي لا ينفكر المرح لم يدم المرح
 بغير مرح وهو لا يجوزنا ذلك لزم استثناء العالم عن الموت لحوادث ترجيح
 احد طرفي الممكن على الآخر لا المرح ولا سند باب اثبات الارادة له نعم اذ ينبغي ان يعلم
 في اثباتها على امتناع المرح بل المرح وان كان حادثا افتقر الى موت فان كان قديما
 لزم قدم الحادث والالزم المرح بل المرح كما بيناه وان كان حادثا افتقر الى موت
 ويازم التس والجواب عن المنع من صدق المقدم اعني كون العالم قديما وعند المنع
 ما تقدم من الدلالة على حدوثه قلة كلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم ان كان قديما
 لزم القدم فلما منع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما يتم في

حق الموجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجوب العا والمختار وجود اثر مع لحوادث
 ان يخصه بوقت دون وقت لا امر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثرها
 عنها قوله يلزم استثناء العالم عن الموت في ذلكنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين
 المتساويين على الآخر من غير مرجح محال وذلك يلزم من تجزئ استدباب اثبات الصانع
 اما ترجيح الفاعل على المختار احد طرفي فعله على الآخر لا المرح فلا نسلم انه محال ومنه لا امثلة
 توجد في المشايخ وهو الجامع الذي يحضره عيانا متساويان والعطشان الذي يحضر
 انما ان متساويان والهاب الذي يحضره طريقان متساويان فانه يختار واحد منهما
 على الآخر مع انه لا يخص هناك لان المخصص هو العلم بمرئيه احدهما على الآخر
 العلم منتف والمخصص منتف والمزنية في نفس الامر لا يصلح للمخصصية هذا تقرير
 ذكره المص من الجواب وهو جواب البصريين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة
 قاضية بطلان الترجيح من غير مرح مطلقا والامثلة المذكورة لا تنفع هنا اذ عدم
 العلم بالمخصص لا يثبت المخصص مطلقا مع اننا منع عدم المخصص في تلك المواضع اذ قيل
 الفاعل فيما ذكره الى احدهما صالح للتخصيص وحينئذ نقول في الجواب عن اصل
 المشبهة ان المختار امتقاره الى الموت لمخصص وهو العلم لازمي باشتغال الفعل على
 مصلحة لا يحصل الا في ذلك الوقت وحينئذ لم يحصل العالم ازل وان كانت شرائط
 الموتية اذ لم يمع انا نقول ان دليلكم هذا معارض للحادث اليموي ونقد بره ان نقول الحادث
 اليموي موجد محدث فلا بد له من موت فكلما لا بد له منه في وجوده اما ان يكون قديما

حادثاً فان كان قدراً لم قدم الحادث اليموي وهو محال وان كان حادثاً لم يزل التسلسل
فما هو جوابكم عن الحادث اليموي فهو اجابنا عن العالم **قال** تنبيه الخ **قال** لا
يبي كونه نعم قادراً شرع في حكم قدرته فقال قدرته تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب
الاشاعرة وجماع عن المعتزلة والاعامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء
منعوا من قدرته على اكثر من الواحد وحكوا بانه لا يصدر عنه بذاته الا شئ واحد هو العقل
وقد قدموا حجتهم على ذلك والجواب عنها جماعت من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته عن
اشياء سياتي ذكرها وذكر حجتهم للجواب عنها مفصلة والدليل على اكل المقام من غير
قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادراً على بعض المقدورات وجب ان يكون قادراً على
كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالناتى مثله في الثبوت بيان الترتيب هو
ان ما لا يحل ان يكون ذلك البعض معزولاً فهو الامكان لا يستلزم كون الواجب والمنع
معزولاً عليهما والامكان وصف مشترك بين ما عدا وانه المقدسة لاسيما في من دليل و
الواجب فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية فلو كان قادراً على البعض دون البعض
المخصص اتا ذات المقدور وهو باطل لا يبين ان المقتضى لمقدورية مشترك فتكون المقدرة
مشتركة او ذات الواجب نعم وهو باطل ايضا لكننا مجردة مستساوية النسبة الى الجميع فاذا
استقي المخصص بالنسبة الى المقدور بالنسبة الى ذاته نعم يجب ان يكون قادراً على الكل والا
لزم التخصيص غير مخصوص وهو محال **قال** وخالف النظام في ذلك الخ **قال** لما
اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة في هذا الباب وذكر حجتهم في بعضها

نعم

مذهب النظام وموانه لا يورثه ليقع على القبيح واستدل عليه انه لو كان قادراً على القبح لزم
كونه جائلاً او محتاجاً او لازماً محال بتسميه فكذلك الملائكة بيان الملافة انه لو صح قدرته عليه لكان
ممكناً بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فليقرض ذلك القبيح واقفاً فاشان
يكون عالماً بقبحه اولاً فان كان الثاني يلزم كونه نوحاً هلاً وان كان الاول لزم احتياجه
اليه اذ لم يكن محتاجاً اليه لما صدر عنه لان الغنى عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذ كان
حكيماً والبارى ثم حكمه فلو وقع منه لما كان ذلك الحاجة اليه فقد بان الملافة واتاحت اليه
اللازم فلما ياتي الدلالة على كونه نعم عالماً بكل العلومات غنياً فاعداه والجواب لا
يلزم من كون الشيء معزولاً ان يكون واقفاً الجواز كون الشيء ممكناً لذاته غير واقع والجهل
والحاجة المذكوران لا زمان لوقوع القبيح لا المقدورية فان الواحد منا قادراً على القبيح
ولا يقع منه لعدم الداعية اليه نعم يتنوع وقوع القبيح منه نعم لاستزاده الجهل والحاجة
المستحيلان عليه قلبه ولا تمناع من حيث الحكمة اشان الجواب سوال من قدرته ان
صدر القبيح اذ كان معتنعاً عنه كما ذكرتم لا يكون قادراً عليه اذ لا شئ من المنع
مقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيها بالنظر
الى الحكمة ثم فالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدوراً او بالثاني فهو ممنوع
فالتمناع حبيذ من حيث الحكمة لا عن كونه ممنوعاً في نفسه **قال** وخالف عباد
حيث حكم بان ما علم الله وقومهم هو واجب الخ **قال** من المذاهب الباطلة مذهب
عباد ابن سليمان الصيرفي وموانه نعم لا يقد ر على فلان معلومة وتقدر بحجته اثباتاً

اقول
هذه

علم الله ثم وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لم يقع ما علم وقوعه اذ
 وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه جهلا وانقلاب علمه ثم جهلا محلا فيكون خلاف ما
 علم وقوعه مستغاضا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصير قياسا هكذا خلاف معلوم واجب
 او ممتنع ولا شيء من الواجب والممتنع يقدر عليها فلا شيء من خلاف معلوم يقدر عليه انا
 الصغرى فكان زناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح وجوده ويصح عدمه
 والواجب لا يصح عدمه والممتنع لا يصح وجوده فلا فائدة عليه ما في الجواب من وجوه
 انه لا يري من ذلك ان لا يكون له ثم مقدرا واصلنا عن غير الله لان الله انا
 معلوم الوجود او معلوم العدم ومقتضى الاول ممتنع والواجب والممتنع لا يقدر عليها فلا
 فائدة منفيذ ان اوسط القياس غير محقق في المقدمتين فان الواجب والممتنع في
 الصغرى مما لا يصلح بالغير وهو متعلق العلم بتقيضهما وفي الكبرى الذاتيات
 فان المتناهي للقدرة هو الواجب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يجد اوسط
 القياس لم يحصل الاستنتاج وان العلم تابع لاشي من التابع يورث فلا شيء من العلم يورث
 واذا لم يكن العلم مورثا لم يتغير الشيء من امكانه الذاتي للوجوب او الامتناع انا
 الصغرى فلان مثال للمعلوم وحكاية عنه ومطابق له والاصل في المطابقة هو المعاني
 فيكون العلم تابعا لوقوعه ووقوعه تابع للقدرة عليه واما الكبرى فلان التابع
 متاخر لاشي من المورثين في وقوعه في الزم كونه متوقفا على ما هو مورث في وقوعه
 هذا الجواب نظرفا انه في العلم الاستغناء لا في غيره وعلم الله سم فعله وخالف الكتب

حيث زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد الخ من المذهب الباطنية
 مذهب ابي التيم الكبي ويقال له الباطني ايضا وهو انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد
 واستدل على ذلك بان فعل العبد اطاعة ارسفه او عبث لانه انا ان يقع لغرض
 اول او الثاني عبث والاول ايضا ان يقع موافقا للامر الشرعي اول او الاول اطاعة
 والثاني سفسه ففعل العبد لا يخالف عن احدهما الثالث فلو قدر الله على مثله لوصف
 فعله بالطاعة والسفسه والعبث والاول يستلزم ان يكون له نعم امر موهوب
 والاخران يتجانان والعبث مستحيل عليه فلا يقدر على مثل فعل العبد وهو المظهر والواجب
 ان المصلحين فيما عرفت من قبلهما المختار في الحقيقة كحكم الجبال وحركة اليد فان حقيقة
 الحكمية بينهما واحد فالعقلان متوافقان في الحقيقة ولا يلزم من ذلك توافقهما في
 العراض والطاعة والسفسه والعبث اوصاف عارضة للفعل لا للوجوب لمخالفة
 ذاتية واعتراضا لمحقق الخلاصة نصير الدين القاشي قدس الله روحه على هذا الجواب
 بانه لو كان مراد المستدل انه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه
 منه بدونها لا ينقض الجواب المذكور بل الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس بطاعة
 مستغاضا عدم جواز من الله فان افعاله كلها كذلك وان اراد الفعل الذي ليس
 غاية صحيحه شحما منع فان المباحات كلها ليست طاعة ولا عبثا ولا سفسه ابعثا
 النفس سلبا الحصر لكن لا يسلم انه لا يقدر على الطاعة والسفسه والعبث فانها
 ممكنة وكل يمكن مقدور له لكن الصواب ان يقرر عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة

ابي التيم
 الكبي

قال وخالف الجبائيان حيث حكما بان الله تعالى لا يقدر على عيني مقدور العبد الخ
القول من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيان الى علي وابنه ابى هاشم وجماعة
 من المعتزلة وهو انه تعالى لا يقدر على عيني مقدور العبد وان قدر على مثله وما بهما
 في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي واستدلوا على ذلك بان الله تعالى لا يقدر على
 عيني مقدور العبد اجتماع قادران على مقدور واحد وهو باطل اما الشرطية فظاهر
 واما بطلان الثاني فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع انقيضان
 واللام باطل فكذا المأزوم ببيان الملاحظة ان المقدور من شأنه الوجود عند داعي
 القادر عليه والبقاء على العدم عند وجود صارف فلو كان مقدورا واحدا
 واقعا قادرين وفرضنا وجود داعي احدهما وجود صارف الاخرى وقت احدى
 لزم ان يوجد بالنظر الى الداعي وان يسمى على غيره بالنظر الى الصارف فيكون
 موجودا غير موجود ومما مستأفان هفت والجواب ان كون المقدور مشتركا انما
 يمكن اذا اضغ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافه الى احدهما فيمتنع في اشتراك
 من حيث تلك الاضافه والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على
 سبيل البديل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدور الاخر وحديثه لا يلزم
 اجتماع النقيضين لان بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين
 ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي ووجود الصارف كلها وليس كما ذكره كذا فيما
 نحن فيه وفي هذا نظر اما اول افلان الفعل قبل الاضافه الى احدهما لا يكون معين

مقدور احدهما بل يصح اضافته الى احدهما يصح اضافته الى الاخر وحديثه يتعلق قدره
 كل واحد منهما بثل مقدور الاخر لا بعين مقدور وليس هو موضوع المسئلة واما ثانيا
 فان الصارف ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر بانقياضه
 الى القدرة يصير القادر سببا تاما لوجود المراد كذلك الصارف معنى موجود في القادر
 بانقياضه الى القدرة يصير القادر سببا تاما لانعدام المكون وعدم الداعي لازم له
 ولما كان الحالك كذلك يجعل احدهما سببا للاحترق به دون الاخر كما ان الجواب ان يتغير
 اقوى القادرين كما اذا اراد الله تعالى فعله العبد ومنع فتق القادر التوحي
 القادر الاخر لا يخرج عن قادرية لافعل القادر مشروط بعدم المانع
القول في انه تعالى عالم الخ لما فرغ من بحث القدرة شئ في بحث العلم والحق
 العقلا على كونه تعالى عالما خالف في ذلك جماعة من الفلاسف سببا في البحث معهم
 وقيل الحوض في الدلالة على هذا المظهرين المراد من كونه عالما فنقول ان الايمان الذي
 لم يكن عالما بالمسئلة تفرقت له يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل ومن ظهور
 المسئلة له فالعلم عيان من ظهور الاشياء واكتشافها للنفس وعلم الله تعالى بالاشياء
 عيان عن ظهورها له واكتشافها لا بمعنى انها لم تكن ظاهرة له ثم ظهرت له
 واكتشفت بل بمعنى انها ظاهرة لذاته غير غائبة عنه ان لا اوباد ولا يتغير ذلك الاكتشاف
 والظهور فيعلم الثابت تاجدا والمتغير حاصلا في حينه غير حاصل في غير من الاشياء
 ولا يتغير عنده شيئا لان في الارض ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حركه

صفتها او يتغير حالها الى حال اخر فاعلم ان المقدم قد استدل على كونه نعم
 عالما بوجهين **الاول** نفع الاعمال المحكمة متقنه وكل من كان كذلك فهو عالم فانه نعم عالم
 والمقدمتان ضروريان اما الصغرى فالجواب لا عليها لان المراد بالاحكام هو
 الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المستتبع لخاص كثيره المشتغل على منافع عظيمة
 وذلك ظاهر مني العالم فانه اما فلكي او عصفري والاحكام ظاهر في العنبرين اما
 الفلكي فبين لمن تامل خلق الافلاك ونضدها وترتيبها وما يترتب على حركة كل منها
 من وجود الليل والنهار وما يحصل فيها من الافعال العجيبة واما العصفري فلا
 اتاسا بطا ومركبات والاحكام ايضا ظاهر في العنبرين خصوصا في بنية الاشيا
 كما قالتم في انفسكم فلا تبصرون وذلك بين لمن نظره في علم التشریح واما الكبرى
 فتبينه لان بديهة العقل ذاكه بان امثال ذلك لم يصدر عن لاعلم له وان
 صدر فلا يمكن ان يتكرر بعد اخرى فان من يكتب مراءا خطا حسنا لا يصدر انما
 جاهل بالخط مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام والالتفات الى ما في اوله
 من افعال الله نعم فاذا كان العلم الضروري حاصله هنا فكيفما اولى ان قلت
 الكبرى منقوضة بالخلق فانه بيني وبيننا مسددا يعجز عنه الخداف في الهندسة
 والعلموت فانه بيني وبيننا في غاية الاحكام والنفذ فانه يصدر عنه افعال المحكمة
 وسائر الحيوانات فانه يصدر عنها افعال عجيبة لطيفة مع انه لا شيء منها بعالم بسوق
 ايضا بالمجتهدي بفعله غير ممكن ينقش نقشا محكما محكما ينقش النقاش فانه يفعل

فلا

فلا محكم مع انه غير عالم بالنقش قلت الجواب عن الاول من وجوه اربع كون
 تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الناعلة في الحقيقة هو الله كما يقول الاستغري
 او ان الناعلة على الطبع ليس فاعلا بل الحقيقة بل هو فاعل الله لانه فاعل السبب فيكون
 فاعلا للسبب **ب** سلنا كونها فاعلة لكن ننوع كونها غير فاعلة بها يصدر عنها
 بل هي شاعرة بافعالها كلها لا بد لنوع ذلك من دليل **ج** سلنا انها غير فاعلة لكن
 خلق مثل هذه الحيوانات تحكم والهاها فاعل كل هذه الافعال احكم من ايجادها من
 غير قسط وعن الثاني لا نسلم ان المجتهدي فاعل حقيقة اذ ليس هو مستقلا في
 فعله المحكم بل بشاركة المجتهدي ولذلك لو انفرد ليريات بشي يعبوبة فالنقض بغير
 وارد سلنا لكنه صادر منه على وجه الذرة ومرادنا يكون كل من صدر عنه
 فاعل محكم عالما به على سبيل الدورام والاستمرار المجتهدي ليس كماله لا اعتد انك
 ذلك سلنا لكن المجتهدي عالم بفعله حال اقتناعه وان لم يكن عالما به مطلقا ومبينه
 يصدر عن من فاعل فاعلا محكما فهو عالم به **الف** انه نعم مختار وكل مختار عالم اما الصغرى
 فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة العصد والاراع والعقد
 التي مسبوقة بتصوره او لا ولا كان توجه اختياره باليد دون غيره من الاشيا وترجيها من
 غير مرجح وهو في الضرورة **الذ** وهو عالم بكل المعلومات الخ **الباري**
 نعم عالم بكل اليعم ان يكون هي ان يكون معلوما واجبا كان ممكنا او مستغافا كان اق
 حادنا كليا كان او جزئيا شاعرا كان او غير شاعرا خلافا لجماعة من الفلاسفة سيما في العلم

اراد الله
 بلفظ قراته
 او

والدليل على ما ادعينا هو ان نقول ان صح ان يعلم كل معلوم
لكن المتقدم حتم فالثاني مثله اما الملازمة فالوجهين / ان صفاته عين خلتهم نفسية
والصفة النفسية كلما صحت وجبت اما ان صفاته نفسية فلما ياتي من كونها نفسية
ومعلوم لذاته واما انها كلما صحت وجبت فلما هذا لو لم يكن كذلك لتوقفت على الغير فلا يكون
ذاتية بانه اذا صح ان يعلم كل معلوم لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان اختصاصه على البعض
دون البعض رجحان غير مرجح وهو محال واما حقيقة المتقدم فلانه تم في كل شيء ان
يعلم كل معلوم اما الصغرى فتأتي واما الكبرى فلان معنى الحق هو الذي لا يستحيل
ان يتدور ويعلم ونسبته هذا الحكم الى العلم يصح ان يعلم واحد **والله** واعلم ان اضافة
العلم الى العلم كاضافة القدرة الى القدرة **والله** هذا الشأن الى جواب حجب منع
من علمه ثم بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نتول العلم بالجزئيات يقع على وجهين احدهما
ان يعلم انه وقع او سيقع او انه واقع الآن الثاني ان يعلم معرفته بسببه وبالزمان لاسن
حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بان اذا وصلت الشمس الى حد معين يقع التسطيط بها
وبين القمر للأرض ويحصل الخسوف وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعد
ومعه فلا يعلم انه وقع الخسوف او سيقع او هو واقع الآن وللخلاف في انه علم عالم
بالجزئيات على الوجه الثاني اما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين في علمه ثم بها اتفق
الاول فذهب الحكماء الى منه محتملين بانه لو علم الجني شي على وجه يتغير لزم تغير علمه
وهو محال ببيان الملازمة انه اذا علم بان الخسوف مثلاً قد وقع ثم ان الخسوف عدم هل سيقع

علمه

علمه برقع الخسوف لم لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه يتم محال وان كان الثاني لزم عدم
العلم الاول وجوده وغيره وذلك بتغير علمه وهو محال واما بطلان اللازم فلان علمه يتم بنفسه
ذاتية لزم من تغيره تغير الذات وهو محال اجاب المصنف وجماعة من المحققين بان العلم من الصفات
الحقيقية التي لا يتغيرها الاضافة الى العلوم كالقدرة التي لا يتغيرها الاضافة الى القدرة واذا اعتد
العلوم عدت اضافة اليه كانه اذا عدم الميزور عدت اضافة القدرة اليه ولا يضر القادر
عدم مقدور ولا يعلم عنه صفة الحقيقية بل اضافة اليه كذلك العلم اذا تغير معلوم عدت
تلك الاضافة المستقلة به وهو امر عتباري ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم الذي
هو صفة حقيقية وفيه نظر او يلزم ان يكون له صفة ثابتة على ذاته وهو باطل بل الجواب ان
جميع الموجودات من الازال الى الابد كل منها على ما هو عليه متشكك وقد قدم ببيان اول المسئلة
الاجابة وهو يعلم ذاته خلافا لبعض الفلاسفة **والله** الباري يتم يعلم ذاته لانها
من المهنات التي يصح ان تعلم وكلما يصح ان يعلم يجب ان يكون معلوما له نعم فذاته تعلم على
والمقدسات تقدم ببيانها وخالف بعض الفلاسفة في ذلك ومنع من علمه ثم بذاته واجاب عليه
بان العلم اما صورة اضافة وكلاما مستحيلا في حق العالم بنفسه اما على تقدير الصورة
فلانه يلزم منه اجتماع الاشكال وذلك لان العلم بالشيء هو صورة مساوية للعالم في
ذات العالم فلو علم ذاتا في ذات صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع المشأين وهو محال
واما على تقدير الاضافة فلانه يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه وهو غير معقول لان اضافة
نسبة مستدعي متشبهين متقاربن والشيء لا يتاير بنفسه والجزء ان هذا ضعيف امكن ان يتدبر

بسم الله الرحمن الرحيم

الصورة فلان حصول الصورة انما ينفق اليها في عالم معلوم مغايرة لذاته فيحتاج
 للحقيقة صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدا ويطلع عليها فيحصل العلم
 بذلك المعلوم اما العالم بذاته فالعالم والمعلوم شئ واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا
 بصورة مغايرة لذاته فلا يلزم اجتماع الاشياء على تقدير الاضافات فقد
 اجاب الرئيس ابن سينا بان الاضافة لا تستدعي المغايرة الخارجية بل الذهنية
 وهي هنا حاصلة فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة
 فان المغايرة ولو بوجه ما كانت متعارضة فخر الدين الرازي بانه يلزم منه الدوران هذه
 المغايرة تتوقف على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين
 والفرض ان العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة على قيامه بالذات فلو كانت
 المغايرة الاولى هي هذه لزم الدوران اجاب المحققون بان مراد الرئيس ان
 الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث يمكن ان تكون معلومة وهذا
 التقدير لا يتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان العلم فلا يلزم الدوران
 وفيه نظر فانه لم يسله صفة كالتية بالامكان والقوة بل كالاتم كمالها بالفعل وكما
 صح له شئ وجب له وحسب يعود السؤال من اصله **قال** البحث الرابع في انه
 نعم في دحض قوم **الشيخ** انتفى الغش على وصفه نعم بالحياة واختلافوا في شأني
 ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات عداة ومعهم جمهور المعتزلة ولا
 لي ان له نعم صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحيوة لاجلها يصح ان يقدّر ويعلم وذهب

لنا زيادة الصفات وهم الحكماء والحقين البصري والمحققون انهما صفة سلبية
 ومعناها انه لا يستحيل ان يقدّر ويعلم ولا شك في ان هذا الوصف ثابت له نعم ضرورة
 بعد ثبوت كونه قادرا وعالما والحقا وضرر المحكي بانه الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرناه
 احتج الاولون بانه لو لا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدّر ويعلم لزم التخصيص
 غير تخصصه واللازم باطل فاللزم مثله ببيان الملازمة ان الذات متساوية
 في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة القدرة والعلم دون بعض يستدعي ذلك والحق
 من وجه آسئنا انه لا بد من تخصص لكن لم قلتم ان زائدا ولم لا يجوز ان يكون لخصبة
 ذاته نعم بسلطان ذلك لكن ماذا تكون مبنية على تساوي الذات وهو مخرج بذاته نعم
 محال لئلا يساوي الذات كالحكي ببيانهم سلطنا تساوي الذات لكن اختصاص ذاته نعم
 بتلك الصفة دون باقي الذات ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص من غير تخصصه
 محال وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهما **قال** البحث الخامس في
 انهم يريدون وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة **الشيخ** انتفى المتكلمين على وصفه
 نعم بالارادة وخالف الفلاسفة في ذلك ولم يثبتوا له نعم هذه الصفة بناءً على
 ان القاصد الى ايجاد شئ يكون مستلزما لذلك الشئ من حيث انه اذا فعله حصل ما هو
 به ان ينعله فان القاصد لا يبادي شئ لو لم يكن ذلك الشئ اولى به لما توجه المقصد
 نحن فلو كان نعم مبدءا لكان مستلزما فيكون ناقصا نعم الله عنه وفيه نظرية فانه يجوز
 ان يقصد الى ايجاد شئ يكون ذلك الشئ حسنا في نفسه فان نفع الغير حسن في نفسه واحتج

المتكلمون على ثبوت الارادة بما ذكره المصنف وتقريره الله تعالى نعم اوجد العالم في وقت وجوده
 دون ما قبله وما بعده مع تساوي كادوات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجبه على
 شكل دون شكل فانه جاز ان يكون مثلنا او ربنا او محسنا او غير ذلك من الاشكال الممكنة
 للجسام فاخصاها وجوده بوقت وشكله بما هو عليه فيبقى المخصص لما عرفت من
 استحالة التخصيص من غير تخصيص فذلك المخصص للجائز ان يكون هو القدرة لا
 شأنها اليجاز من غير تخصيص بوقت او وصف والا لم يصح الفعل في غير ذلك الوقت
 او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للعالم بمعنى انه مستفاد منه فان
 كون الناطق مأخوذا في علمنا به واذا كان تابع لا يكون مخصصا لان المخصص يتقدم
 والتابع متأخر ولا باقي الصفات وكذلك ظاهره ان يكون المخصص امر الخروب هو
 الارادة وهناك نظر فان كون العلم تابعا انما في العلم الانفعالي المستفاد من الايمان
 الخارجية لا العلم المحسوس وعلى علم الله من القسم الثاني ويصير يكون متقدما
 فجاز ان يكون مخصصا وهو العلم باشتغال الفعل على المصلحة وقوله وهل الارادة في
 حقه نعم الخ قد تقدم في باب الاعراض تحقيق ذلك المقام ونقول هنا ذهب
 ابو الحسين الى ان ارادته تقم عمله بالمصلحة لان هذا المعنى صالح للتخصيص
 وكما صالح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على
 المصلحة او المعسنة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر
 واما الكبرى فلاننا احتجنا الى اثبات الاداة لاجل تخصيص الافعال وتميزها

بحر

بحيث يوقعها الفاعل على حال دون حال وقد صالح العلم المذكور للتخصيص فيكون
 هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه **الم** لا يجوز ان يكون المخصص هو الميل الى الترتيب
 على هذا العلم كما تقدم بيانه وقوله نعم ان من انواع المبلغ لقوى الحيوانية من نوع
 لجواز ان يكون عقليا كما تقدم **ف** ان العلم تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على
 هذا ما تقدم من انقسام العلم الى اثنين والتابع احدهما لا غير **ج** قوله انه صالح
 للتخصيص فلما هذا لا يمنع من ان يكون هناك تخصصات اخر فان ذلك جائز ومع
 جواز لا يكتفي ذلك في بيان المدعى ذهب ابو القاسم البجلي الى ان ارادته في افعاله
 علمه بها وفي افعاله غيره امر بها ويرد عليه ما ورد على ابي الحسين البصري في
 العلم واما الامر مني معلل بالارادة من مغايرتها ذهب التجار الى ان معنى كون
 مرادها هو انه غير مغلوب وللمكر من اذن سلبية مع ان ما ذكره لازم لافعال
 المراد لا ان نفس الارادة وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى ان له صفته
 زائدة على الداعي من شأنها التخصيص لكن الاشاعرة قالوا بقدمها والمعتزلة
 مجردتها وسياتي تمام كلامهم واحتجاجهم والجواب عنه **الم** البحث السادس في ان تقم
 مدرك الخ **الم** اتفق المسلمون على وصفه نعم بالادراك لوروده كذا في الكتاب العزيز
 واختلفوا في تسميته فقال ابو الحسين البصري والكعبة معناه علمه بالمدرجات وقاله
 الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه بان الادراك في حقه
 ثم انما ان يكون هو العلم او لا حساس او غيرهما ولا خير ان منفيان فتعين الاول وهو العلم

اي
 بلغت قوته

انما بطلان الاحساس فظاهر لا يستحال المحاس عليه وانما كونه غير العلم والاحساس فلا
 غير معقول فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشيء اوجب لا بد من تصور او لا لان اثبات ما
 ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قوله ان الثابت غير معقول اما ان يحتمل عدم المعقولة
 استحالة الصفة نعم به كما يقال كون الجسم مجردا غير معقول فهو نفس المتنازع فيه فيكون
 مصادرا به على المقسم او يعني انه غير متقبل فنقول لا يلزم من عدم تعقل الشيء نفيه فان
 عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء واحتجت راشدة ومن قال بالزيادة
 بوجهين **الاول** لا يدعي العلم في الشاهد فيكون كذلك في الغايب **الثاني** انه لو لم يكن
 موصوفا بالادراك لانصف بصفه وهو باطل لان صفه نقص وانتهى من صفه نقص
 بيان الاول انه متى ما صح ان يدرك فلو لم يكن الباري ثم مدر كالم انصف بصفه
 الادراك والجواب عن الاول ان الزيادة في الشاهد مسلم لكنها اذجة لا تضر الحاشية
 والحاشية مستحيلة عليه ثم فيستحيل ذلك الزائد وعن الثاني ما لا نسلم انه لو لم يكن
 موصوفا به لانصف بصفه لجوان خلقه المحل عن الصدين كالهواء فانه لكونه **موصوفا**
 يصح انصفه بالسواد والبياض ولا يلزم من عدم انصفه بصفه انصفه بالآخر
 نعم يلزم من عدم انصفه به انصفه بغيره لكن لم قلتم ان عدم الادراك يقتضي
 في حقه بقاء القياس على الشاهد لانه فان حسن الصلوة في الشاهد من صفات
 الكمال وليت في الغايب كذلك ولا يلزم من عدم انصفه بغيره نقص وايضا فانا نضع
 القياس اعلى مما يصح ان يدرك فان كثير من الاحياء قد اتفق عن الادراك فان السمك

وكثير

وكثير من الهوام لا يسمع والعقرب والخلد لا يبصر لهما والدمية لا تدرك لان
 سمعها ولا يبصر ولا تدرك الدعي والاولى ان نقول لما دل الدليل النقل على انصفه بالادراك
 استنادك وما يثبت ان حقيقة اللغوية تقتضي الاكالات الجمانية وهي مستحيلة عليه
 ثم فعلنا ان المراد ليس حقيقة اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب
 المجازات اليه لانه اطلاق اسم السبب على المسبب فيكون المراد به كونه عالما بالمدرك
 ويدل على ثبوت هذا الوصف له ما تقدم من كونه عالما بكل المعلومات ومن جعلتها
 المدرجات قوله واحتجاج النفاة الى اشارة الى حجة الفلاسفة الما يعني من وصفهم
 بالادراك وتقريرها انه لو كان الباري ثم موصوفا بالادراك لزم انصفه بالالآت
 الحسية والالام باطلا للمزوم مثله بيان الملازمة ان الادراك البصري امتيا
 يخرج الشعاع او لا انطباع وكلاهما متفق في الآلة وكذا الادراك السمعي يخرج
 على وصول المتحج الى الصاخر وكذا ابا في الادراكات وموظاير فلو كان ثم موصوفا
 بالادراك لكان له آلة حسية وموصوفا والجواب من وجهين **الاول** اننا نضع القياس
 على الشعاع والانتطاع وقد تقدم **الثاني** ان ذلك ان سلمنا توقفه في الشعاع
 اتاني الغايب فلا يخفى ان يكون في الغايب بمعنى اخر **الاول** البحث السابع في انه
 ثم شكك اجمع المسلمون الى **الثاني** من الصفة ايضا ما خالف فيها الحكم لتوقفها على
 الآلة الجمانية وعدم دليل على عقل يدل على غير ذلك واتفق المسلمون على انصفه
 بهما لورود ذلك في النقل ثم اختلغا في تفسير ذلك فقالا لاعتقده معنى كونه ثم شكك انه اوجب

حروفاً واصواتاً في اجسام مخصوصة لتدل على المعاني التي يريد الله التعبير عنها
 وقالت الخبالة كلامه عبارة عن الحروف المسموعة عنه لكنه عندهم قديم وقالت
 الاشاعرة ان كلامهم معناه واحد قائم بذاته كان قديم ليس بامر ولا شيء ولا خبر ولا
 استفهام ولا غير ذلك من اساليب الكلام وليس بصوت ولا حرف تيد عليه العبارة
 وسيأتي تمام كلامهم في هذا المقام واختارنا لمذهب المعتزلة وهو الحق واستدل
 على ثبوت الكلام له ثم بهذا المعنى بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فلان ايجاد
 حروف واصوات في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله ثم
 فثبتت الكلام بهذا المعنى مقدور لله اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما
 تقدم من كونه قادراً على كل الممكنات واما النقلي فنقول ثم وكل الله موسى تكليماً
 ولان كلامه ثم سمع ولا شيء من غير الحرف والصوت بسمع فلا شيء من غيرهما بكلام
 له ثم اما الصغرى فلعلنا نسمع حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة لا
 يقال استدلت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور ببيان ان كون القرآن
 حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه كلام الله يتوقف على ثبوت كونه متكلماً
 وقد اثبت كونه متكلماً بالقرآن فيلزم الدور لا نحجب عنه بان لا نسلم ان
 كون القرآن حجة يتوقف على كونه متكلماً بل يتوقف على صدق الرسول
 وصدق الرسول يتوقف على العجز وهو اعلم من القرآن لحصوله في غير القرآن من
 اشتقاق القوم وغيرهم ثم نستدل على كونه متكلماً بالقرآن لان حيث انكلام الله

بل من حيث انه اخبار الرسول الصادق في كل خبره او يستدل بالقرآن على صدق
 الرسول لامن حيث انه كلام الله بل من حيث اخباره الحاصل في فصاحته وفي اسلوبه وتركيبه
 قوله والمعتزلة بالقرآن اظهروا ان هذه المسئلة من جملة المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة
 وقد طول الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر احصاء ما ذكره الاشاعرة وما اورد عليه
 المعتزلة فنقول ذهب الاشاعرة الى انه ثم متكلم لدلالة العقل والنقل عليه وان كلامه ثم
 معناه قائم به وانه واحد ليس بامر ولا شيء ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالقرآن انك
 هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين لمختصين له باوجز عبارة وذلك في مسائل التي تات
 الاشاعرة البارى ثم حتى وكل شيء يصح ان يكون متكلماً فلو لم يكن البارى ثم متكلماً لكان موصوفاً
 بصفة وصفه نقص تعالى الله عنه قالت المعتزلة لا نسلم ان كل شيء يصح ان يكون متكلماً
 ولا نسلم انه لو لم يكن موصوفاً به لوصف بصفة ولا نسلم ان صفة نقص وقد قدم بيان ذلك
 كله في مسألة الادراك الثانية قالت الاشاعرة الكلام عندنا مقول على اثنين الاول الكلام
 الحق وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى الذي يعبر
 عنه بتلك الحروف والاصوات وهو الكلام النفسي كما اشار اليه الشاعر ان الكلام في
 الفراء وانما جعل اللسان على الفراء دليلاً اما القبول الاول فالاشاعرة فيه واما
 الثاني فيدل على ثبوته انه ثبت ان الالفاظ موضوعات بآثار الصور الذهنية فاذا انطلق
 احدنا بغير ذلك المدلول عليه ليس هو اعتقاد كانه قد خبرنا لا يعتقده وليس هو العلم
 ولا القدر وهو ظاهر ولا الازالة لان الشخص قد يامر بالامر الذي كان في نفسه الامر بعد اقامته

لعدم عند السلطان حين توعده على ضربه فانه يا امرطائب غير يريد لطاعته فان طاعته
 مستلزمة لعقاب السلطان له والعاقلة لا يريد ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات
 ليس ما وضع له لفظه ان يكون معنى اخر وهو الكلام النفس وبدل على تسمية كلاما البيت
 المذكور وجنبه نقول لماذا لا دليل على كونه شكلا فلا يجاز ان يكون كلامه هو القسم الحرفي لان
 كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به لكن الحرف لا يقوم به فلا يكون صفة بمعنى ان يكون هو القسم
 النفس وهو المقام والله نعم شكك بمعنى انه قائم به ذلك المعنى النفس وهو المقام والله نعم شكك
 بمعنى قالت المعتزلة لا شك ان المتبادر الى الاذهان من قولنا تكلم فلان ليس الايجاد
 الحرفي والاصوات وذلك لا شك فيه ولهذا لو قال شخص عن الاخرى والسالك انهما متساويان
 كذبه العقل في ذلك ولو كان الكلام ما ذكره لما سألهم تكذيبه لان الاخرى
 والسالك لهما ذلك المعنى والمراد من البيت المذكور تخيل الكلام ولا مكان الاخرى شكلا
 مع انه كلام شعري غير مفيد في المباحث العلمية وقوله في الاستدلال على القسم الثاني
 بان اللفظ موضوع للصورة الذهنية مسلم لكن لا يجوز ان يكون ذلك المعنى مقبلا
 العام فان صور الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث تضييق تصديقا
 وكلاما من اقسام العلوم ولا نسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاحكم وهو متروك
 سلمنا لكن قولكم ليس بارادة لانه قد ياتر بالايدي منزع فانه كالا يريده العاقل ضرر
 نفسه كذا لا يطلب بل يوجد صورة الامر وليس بامر حقيقة لان الارادة شرط في الامر
 عند بعضهم وليس له ارادة ثم اننا نقول ان الحكم بالشيء يسبق بالعلم به وما ذكرتم غير

منهم

باليد والناس عند السر بطول القلب مظهرها واما وحالها
 لطفها لان المخلف اذا عرفت انه منى ترك المعروف او فعل المترك مع
 وذلك على بعض الوجوه كان ذلك صاروا له عن ترك المعروف وفعل
 المنكر ولما القسم المعروف الى الواجب والبدن القسم الامر لهما
 واشكاله ينقسم اولا قسمين الهى عده وطريق معروفة وجوبه السمع حالها
 لبعضهم والامر انما كل معروف واربع كل منكر او احلا له الواسع
 والى ان ينقسم اطل سان الملازمة ان الواحدا العقلية عامة على كل
 من حقق وجه وجوبه او لما كان الامر بالمعروف وهو الحمل عليه
 والى عن المنكر هو السمع منه فلو وحيا با العمل لوجبا عليه
 نعم فان فعلها لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف والوحدان
 بجلاوه وان لم يعملها كان الله تعالى بالواجب وهو باطلها
 لعدم واما تحب الامر بالمعروف والى عن المنكر لروط اعلم
 علم الامر السامى يكون المعروف معروف او المنكر منكر او
 خوبر ما من الامر والى السالك ايضا المقسم عليه
 وعلى غيره مالا يستحق وجوبه على تكفائه لان العرض على
 المعروف وارتفاع المنكر المقسم السالك خبر
 2 المعاد ووجه صاحب المجلد 2 حصة الانسان

العلم بالامر

اختلف الناس في ذلك اخلاقا عظيما واعدت مداهلهم
 اصطبغ اراهم وقد ساءلواهم في كتاب الماهية بلغنا من
 او اول العلم في ذلك كتاب الهامة وليس في هذا المختصر على
 المشهور وهو مذهب الاول اذهب الله انرا لمعلم من ان
 الانسان عيان عن اخرا اصله في البدن من اول العلم اخره
 ولا يطرق العلم الرادة والنقصان والما في مذهب الاول
 ان الانسان عيان عن جوهر مجرد معلون بهذا البدن يعلق العاقل
 بعشيقته واسدلولون بان كل عاقل حكم على داته بالفعال والافضا
 بالهوارص النفس من غير ان يشعور بذلك الجرح واحج الا حزون
 ان هما معلومات غير متقنه فالعلم بها غير متقسم في العلم غير متقسم
 وكل جسم وصياني متقسم مع ان كل العلم ليس حتما ولا حتما لا حتما
 اربع مبادئ الاولى اثبتت المعلوم عن المفسر وهو ظاهر
 فالعلم واحد الوجود وهو غير متقسم لان المعلوم ان كان سطا
 فهو غير متقسم وان كان مركبا استحالة معرفة الا بعد معرفة السط
 ولان القطع بالوحدة في تلك المعلومات وهي غير متقسمة فعدب
 المطلوب للناس ان العلم بهذه المعلومات غير متقسم لانه لا يقسم
 لكان جزءا واما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون جزءا ذلك المعلوم والما

في
 ١٢

في
 ١٣

في
 ١٤
 علما بذلك المعلوم او يكون

فخذ اما الاول فلان عند اجتماع الخوازم لم تفصل امر زايه لم يكن العلم
 علما وان حصل كان التركيب في قائل العلم او فاسد لا فيه واما الثاني
 فلا سلام المساواة من الخز والكل وهو محال واما الثالث فلا
 تنالها انما هو المعلوم وقد فرض غير متقسم الثالث ان كل العلم
 غير متقسم لانه لو انقسم فان كان حاله في جزء منه فعلم الكلام اليه
 وان حل في كل جزء لم انقسم العلم وقد فرض غير متقسم او حلول
 العوض الواحد في حال متفرع وهو محال الرابع ان كل جسم و
 متفرع وهو متفرع في الجزء الذي لا يحوي والما في ارض المودة
 الاول فيله واما الناس فينبغي ان لا يسموا في الماهيات
 المركبة ومع كون التركيب في العاقل والفاعل حاصه على يد حصول
 الراية ومع المساواة في الجمعية على تقدير المساواة في التعلق والما
 ايضا لا يتساوى بالوحدة وبالاضافة والرابعة ايضا قد تقدم
 التي سال في اعاده المعلوم اختلف الناس ههنا في المضمون
 واليه ارجون اما الاولون فقد اجتمعوا ان ما عدم لم يبق له مويه حتى
 يصح الحكم عليها بالامكان ولا يلزموا عدمه مع وجوده فيكون صفا
 معاد اول لا يتناقض امتناع من مثله لوجوده واما الاخرى فقد اختلفوا
 انه كل الوجوه والقسم لانه ما في ماهية ما يكون ما يكون

في
 ١٥
 في
 ١٦
 في
 ١٧

في
 ١٨

لا يستطاع الاستقلال بالشيء من الأشياء
 بل يحتاج إلى غيره كقوله تعالى في كتاب البراهين
 بعد ادعاء الضرور على الحكم الأول الذي الثالث في صحة
 عدم العالم خلافاً للفلاسفة والكرامية لا يحدث فيكون
 ما هيته فإله للوجود والعدم بالضرور ولأن استحالة العدم
 لو كان له كان واحداً له هذا حلف والاعتدال المطلوب
 وهو عدم أم لا مع منه أو الخين وانتهى والام بعد لا محالة
 أعاده المحدث ومن عني بل إنما سرقوا من حور أعاده المحدث
 حكم بعدم ليقوله بل كل شيء هالك إلا وجهه وبأوله أو الخين به الخروج
 عن الاستغناء والحق استناد الأعداء إلى العاقل لا إلى ضد هو العاقل
 ولا إلى مع فعل هو البقاء لعدم بطلانها وكذا كقول الأفلح
 وأسار الكواكب لا يمكنه محله وهو واقع لا حصار الصافي علم
 به اليوم الرابع إمكان خلق عالم آخر والحال مع المحقق لعلا
 له أصح لما وجد هذا العالم لو هو بلساوي الأمثال في
 الأحكام وللإجماع ولقوله نعم أو ليس الذي خلق السموات والأرض
 بعباد الله واحتجاج العلاء بعباد الله بالحق لا بغيره لما
 تقدم من مؤان وحضرة العاصم بامكنة ما حصار بغير الحق

الحق

الخامس وجوب العطف
 إلى محله وحسب القول باستقامته
 من حكمته نعم والى ما يلي من شأن لوطه أنه لو انقطع
 إلا لجأ ومنه ما في الكلب واحد له نسب ملكية ولا يجوز
 معها عدم السعير به ويجيب السمع صلى الله عليه وآله لا غير
 من العمل ولا سلام الحق وحسب استدل الكلب لفائدة
 دخوله في الاسلام بعد الاستبصار وأما كان سماعه
 الأول خلاف ما لو يقع على كغيره فانه كوران لا يسمع أدلة الحق
 فلا يحصل الاستبصار والسلامة لا يحسن به
 نوابا إلى السادس في أساليب المعاد البدني
 والحال فيه مع العلاء سبعة علم أن معنى المعاد البدني هو
 على امر من أحد هما أن يعلم عالم بكل معلوم والى أنفه
 تعالى قادر على كل معدور ولهذا فإن الكتاب العبراني
 استدل على أساليب المعاد البدني في عدة مواضع ومن
 موضع حليم فيه بآياتة قرآنية ما بين المحدثين أما أفعان
 إلى القدم من قطا هراد الذي لا حصار له إنما يصحها وأما
 اقتناع إلى العلم ولأن الأبدان إذا تعرف وأراد الله سبحانه

الاستغناء

واما كنفه الشرايع فلا واما الاستحقاق العاصي العوا
 بالمعصية بعد انفق علم اهل العدل خلافا للشارع لكنهم
 اختلفوا في المعصية على انه عيب والمرصيه والاماميه على انه سعي
 اجمعي للمعصيه بان فعل العباد لطيف فيكون واحدا اما المعصيه
 الاول فلان الكلف متى علم انه اذا عصى عوف كان ذلك
 راجعا اليه واما الثاني فقد سلف النعم السام في ثانيا
 صاحب النوايا والعقاب وعلى سعي صاحب الاول ذهبت
 المعصيه الى ان العلم بدوام النوايا والعقاب عيب لا يدخل
 في باب اللطف فيكون احول في الوجود ولا علم
 النوايا والعقاب الطاعة والمعصيه ومما عداها
 للدم والدم الدائم في الدم دوله العليين قدوم المحل
 الاحزان ولا النوايا والعقاب كبح علوصها عن
 السواب ولو كانا مسقطين لكان النوايا مستويا لا لم
 للعلم بالاطاعه والعقاب بلده كذلك الثاني كونه يرفع
 النوايا على شرط والا لا استحقاق العار في الله تعالى
 الى اهل يالهي صلى الله عليه واله النوايا لا تعرف الله تعالى
 طاعه مستفعله منها الثالث استحقاق النوايا

في
 النوايا
 المعصيه

لادها

من وفاقا المواظفة او سقاطه بالعقاب لعوله تعالى ليس اسرك لمخيط
 عليك فصول الغنا لم يعر باطلا في الاصل على تعدد السر والامام
 لما علق بطلانه على السر المحذور وادانته هذا فالا استحقاق ان كان
 ما ساكن معه بطلانه سقوطه بالسر وان لم يكن ما ساكن معه بطلانه
 عدم الاستحقاق لسط الاستحقاق الذي هو المواظفة فلم يحسب النوايا
 فيكون العمل باطلا الرابع في الاحاطة والتكليف استهما جامع
 في المعصيه وفيما يما حاح والمرصيه والاماميه والاسعريه لنا
 لو نسا لدم ان يكون من فعل احسان او اساه مساو من غيره
 من لم يعملها ولو ادا احدتهما بمرله من لم يعمل الامر وهو
 باطل قطعا ولا النوايا والعقاب لم يتناهما لم سفت
 احدهما الآخر وان ساهما اجمع الوجود والعدم في كل
 منهما لان المناقاه ماسه من الطرفين وليس اساه الظاهر
 الساب في الظاهر لولي من العكس احيوا ما به لولا الاحاطة من
 زم من كسر ولم من اعلم عليه ما نوع متعدده لا يحسب والحوار المعصيه
 مع الدم على هذا القدر السر الحاضر وعنده اهل الكبار مسقط
 خلافا للمعصيه لما تولد تعالى من عمل مسال در حذر ابره ويعمل
 مسال در سر ابره والمطيع ما ياد اعصه اسحق ثوابا وعقابا

في
 النوايا
 لغت قرائته

فان داما ليزم الحال وان لم يقطع النوب لزم باخر العباد عن
 النوب وهو باطل بل لا يخفى مع حق العكس ولعله تعالى الله
 لا يعصم ان سر كنهه لم يعرفه دون ذلك من شأنا اللغات فان
 وعندهم داهم بالا حجة السادس عذاب الله والصرار والميل
 والحساب وانطاق الجوارح في بطاير الكتب واحوال الخ والماد
 امور كنهه والله تعالى قادر على جميع الكمالات ووجوه الصادق
 عليه السلام شهورها فتكون واجهة السابح كوز العفوس
 العاسق خلافا للوضعية فيعيب المعصية من العفوس بها
 واسلموا في صفة عقلا وذهب الله العباد ليقول ونفاة النوب
 واخر جواز العفو عقلا ووقعه سمعا لما انه احسان وكل احسان
 حسن والمؤمنان صرورمان ولان العباد جمع تعالى فخار من
 اسماطه ولعله تعالى وان ركب لزم معصية وهو للسادس على ظاهره
 وعلى ذلك على الحال وقوله تعالى ان لا يعصم ان سر كنهه ويعبر
 صادون ذلك ليس شأوا وليس المراد مع النوب لعدم العفو
 بتسميها ولانه على علم ثبتت له السماع وليس في زياده
 المناقح ولا لكتنا شافعا فيمنعت اسما المصنار
الشمس الناسخ النوب وما في الدم على المعصية

الله

الشمس
 النوب

النوب

والعزم على ترك العادة او لولا ذلك لكان من غير ادم ومن
 لاجله لا يهاذوا به ولا يروا ان كايه من علم لا يحول الا كره في ال
 المعلوم او الى نوبه من جوارح الاستمرار فان عزم عليه وان
 كان عن اطلاق العلم يحول الجوارح الى اطلاق وان كان من فعل شخص
 في كسر الجوارح الزاوية للدم والمعصية على ترك العادة والمعاد
 وان كان عن ترك واحد من الجوارح لم يحول الى فعله ولو لم يكن القضا
 كمال الدم والعزم كالعقد من وضع من وضع دون فسخ عذابي على
 كان الانسان نواب في من واحد ممكن وكذا النوب الواحدة من كل
 ذنب وضع اليها اسم لان النوب انما يفسد اذا كانت من الفسخ
 لغوي والفسخ مشترك في الجمع والنوب عن وضع دون عزم كلف ذلك
 عن كونه تابعا عن الفسخ لا لغوي اما الواحدة فانه كلف ان يوقعه
 لوجوده ولا كلف عزم كل واحد في الفعل بان من قال لا اكل
 هذه الرماء لم يوصفها كلف ان يسمع من كل رماء خاصة كذا من
 قال اكل هذه الرماء لم يوصفها وهل سقوط العقاب بالنوب
 واحد او يفسد المعصية على الاول والمرحى وخامسة الامانة علم
 الباني وهو الاول لما انه لو وصف السقوط لكان اما لوجوب قنوا
 او لمراده نوابها بالسمان باطلا لما الاول ولانه لم يرم ان من

والعزم على ترك العادة او لولا ذلك لكان من غير ادم ومن
 لاجله لا يهاذوا به ولا يروا ان كايه من علم لا يحول الا كره في ال
 المعلوم او الى نوبه من جوارح الاستمرار فان عزم عليه وان
 كان عن اطلاق العلم يحول الجوارح الى اطلاق وان كان من فعل شخص
 في كسر الجوارح الزاوية للدم والمعصية على ترك العادة والمعاد
 وان كان عن ترك واحد من الجوارح لم يحول الى فعله ولو لم يكن القضا
 كمال الدم والعزم كالعقد من وضع من وضع دون فسخ عذابي على
 كان الانسان نواب في من واحد ممكن وكذا النوب الواحدة من كل
 ذنب وضع اليها اسم لان النوب انما يفسد اذا كانت من الفسخ
 لغوي والفسخ مشترك في الجمع والنوب عن وضع دون عزم كلف ذلك
 عن كونه تابعا عن الفسخ لا لغوي اما الواحدة فانه كلف ان يوقعه
 لوجوده ولا كلف عزم كل واحد في الفعل بان من قال لا اكل
 هذه الرماء لم يوصفها كلف ان يسمع من كل رماء خاصة كذا من
 قال اكل هذه الرماء لم يوصفها وهل سقوط العقاب بالنوب
 واحد او يفسد المعصية على الاول والمرحى وخامسة الامانة علم
 الباني وهو الاول لما انه لو وصف السقوط لكان اما لوجوب قنوا
 او لمراده نوابها بالسمان باطلا لما الاول ولانه لم يرم ان من

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطيبين

والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين

والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطيبين

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطيبين

والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطيبين

والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين

وافق العدا من هذه السنة الشريفة اربعين يوما من شهر رمضان المبارك حرم بالجيز والاقبال
 سنة ختمه واسحق وماله واخذ من حرمه
 على يد اضعف عتاد الله واحوجهم الى رحمته
 وروى العلم محمد بن محمد بن العروى
 بعد الله عليه وعلى والده ومن
 المومنين المومنين وصلى الله
 على محمد وآله الطاهرين
 وسلم الله عليهم
 هذا ما كان يريد

ان الحجة لله من اسكني فها رايته محراب غير كرا
 بعد فها طابت حياتي بعدكم فها انت طابت حياتكم بعدى
 حياتكم جميعا حكمهم واحد وجمعتهم في كلامهم حكمهم واحد
 فقد تك عند ضيق الامر لا رايته الدهوانت محلبة
 علمت ان غير كل ليس يدي وانك خير من لو طالت اليه
 باب لياض العين ياخذ من ارجوز الالبض وغيره فخلق وخلق ويضع
 العين فانه يقول ان شاء الله تعالى

اما من زكي اصلا في صراط مفا رسا واثر فرغامينا وناخيا
 اذ كل الالوه الذي تحت به شياك الحنة لعلك لا تنسا
 على نذر لوجه الله يرمي حتما متا جعتني بعلم الداروا
 اصوم شهر اعطى من شرف روي ان لداك اليوم احاروا
 اذ انك كنت ايام بكم سافنت اقول بالله يا ايامنا عودي
 كاني يوم ياتي تبايكم ملكك ملك سليمان ابن داودي
 معاروي عن علي عليه السلام

ادبت نفسي فما وجدت لها النفع من ربيها عن الكذب
 وترها غيب لنام فقد حرمها ذوالجلال في الكتب
 ان كان حرفة كلامك انفس فان السكوت من ذهب
 كن ابن حشيت والكتب اذ تاتى مخوف عن النسب
 ان الدعي يقول ها انا ليس القية من يقول كان رايته
 فالرجل الغر اصله بل والساكر الغر حل من قصب
 صدق م

وجود كل ما الى الابد والى واخلع عند مساهله كتاب
 وذلك لانني انفتحت دمعاً على تحصيله شرف الشبان
 قلب اليه الشافعي
 قل من يترعى من راه مثله ومن راه وحده فترى من قبله
 العلم يهي اهل ان ينعوا اهل له لعله يبدله لاهله لعله
 منسوخه والافني سول الله صمد والقدوس العزيز الحكيم
 والكنهه من بعد الحروف فيها فانه نافع لقطر القدران والحدوث ويقطع العلم بالعلم ويقطع العلم بالعلم
 نعمة لنوار السعاده للخلق
 تعالى عن الخلق هان سلطان عز
 الى السان في ثنائك قاصرو
 ولكن ذل عند بابك عن غير
 وروح في الصيف لم تخل من يد
 اذا ما القوا المعصومين شاش
 اذ كان في من احب مشارك منفت الهوا روي ولونفت جدا
 وولت لها يا نفس موتى صبا به فلا تفرح حب يكون له صدا

كتاب
 في
 النسخ
 في
 النسخ
 في
 النسخ

في
 النسخ

